

博士学位论文

题 目： 什译《妙法莲华经》英译研究

作 者： 潘丽妃

完成日期： 2020 年 6 月 14 日

培 养 单 位： 四川大学、根特大学

指 导 老 师： 段峰、巴得胜

专 业： 外国语言学及应用语言学、
东方语言与文化

研 究 方 向： 翻译与跨文化研究

授予学位日期： 年 月 日

**A Study of the English Translations of the Chinese
Buddhist Scripture *Miaofa lianhua jing***

什译《妙法莲华经》英译研究

By

Pan Lifei

Supervised by

Prof. Duan Feng, Prof. Bart Dessein

Sichuan University, Ghent University

什译《妙法莲华经》英译研究

外国语言学及应用语言学 专业

博士研究生： 潘丽妃

指导教师： 段峰

联合指导教师： 巴得胜

摘 要： 佛教进入中国本土已两千年之久，“儒释道”的并称意味着它已成为中国文化的重要构成部分，汉文佛典作为的重要载体，成为现当代佛教文化向世界传播以及世界了解中国文化的新起点。汉文佛典的英译始于 19 世纪中期，但目前仍是学界关注甚少的研究领域。在大乘佛教经典中，《法华经》是其中最具代表性的佛典之一。公元 406 年由鸠摩罗什译为中文的《妙法莲华经》，以其丰厚的文学艺术美感和超越性的教理阐发，成为流通最广的版本，深刻影响了中国及其他东亚地区的文化。所有汉文佛典中，《妙法莲华经》是迄今为止英译本最多的佛典之一。本研究以《妙法莲华经》英译为研究对象，围绕相关翻译史、文本内部与文本外部、译本的影响与接受等方面展开研究。

本文首先勾勒出的整个汉文佛典的英译史，其反应出现当代汉文佛典英译活动逐渐繁荣的态势，指出在三百多位译者当中，大量西方译者参与的现象说明了西方对汉文佛典的兴趣在逐步上升当中，七百多部英译本涉及到的大量译史素材是翻译研究界亟待开垦的领域。《妙法莲华经》历经了一个半世纪的英译，是目前拥有最多英译本的汉文佛典之一。复杂而丰富的翻译史体现出此经长久不衰的生命力，其中涉及到的译者构成、翻译策略的多样化、译者背后的不同的机构或者组织影响、单人翻译或者多人共同翻译等多样的翻译方式、不同翻译组织下的译本输出、多个译本出现修订本等现象，为该经的英译研究提供了丰富的历史材料。

在文本内部研究方面，本文指出，因该经在语言与文学上的突出特点，成为《法华经》现存三部汉语同本异译经中唯一一部持续不断被英译的版本。译

本副文本反应出译者各自相异的翻译策略，其中不乏新颖创新的翻译策略出现，体现出英译佛典的多样性。在译本的语言对比当中，发现目前佛典英译没有统一的用词，存在佛教术语的英译用词杂乱的现象，由于佛典本身的多义性以及语言本身的凝练，译者对于经文的解意有着诸多不同，这是导致译本在词句方面出现差异的最重要因素。译本文学性的比较显示，译词的差异能导致叙事效果的差别；偈颂和散文体的英译比较显示，因文体表现力的丰富性，内容和形式传达成为英译有着这两种文体的佛典的难点之一。陀罗尼或咒语的音译方式与玄奘所提出的“五不翻”相呼应，但译本采用的表音方式差别，体现出译者各自的侧重点与身份背景；另外，以组织方式合作翻译的 **BTTS** 机构为译者罗列出的“八个条例”，与同样用于规约译者的彦琮的“八备说”之间有着极强的呼应。对中国传统翻译话语在当今佛典英译中的价值探讨体现出古代佛典翻译话语在当今佛典翻译中的潜在参照价值。多个译本出现新版本的现象，体现了译者和译本的支持者在以读者、译者或时代要求为导向等方面做出的努力。

《妙法莲华经》英译的外部研究部分，从翻译研究中文化学派的视角探讨了译本与外部因素之间的相互关系。研究表明，译者身份与译本之间具有相互印证的关系。有着相似身份的译者对同一个的文本的翻译风格也不尽相同，这与译者各自的理念和生活经验、理解方式、译作的目的等有着直接的关联。在对当今佛典翻译机构 **BDK** 和 **BTTS** 的组织方式、翻译流程的挖掘中，发现二者有不同的成立背景与组织运作方式，**BDK** 显得很现代而 **BTTS** 显得传统。后者一定程度上承接了古代佛典译场中众人分工共同协作的翻译方式，体现出古代佛典译场对当今的佛典英译活动的借鉴作用。《妙法莲华经》多个译本还有宗派或者组织作为一种支持或者赞助力量影响着译本的生成，由此可见，译者只是翻译产生过程中的一个角色。

《法华经》的译本对目标语文化中文学创作的影响体现出翻译文学对世界文学具有重要贡献。美国第一个英译本《法华经》也形成了对超验学派思想上诸多影响因素之一，是美国思想解放运动一小股潜在的推动力。“翻译”是宗教间的比较必须经过的桥梁，该经的翻译间接的推进了比较宗教学的发展，译本的推陈出新也推进了目标文化读者群体对译本和其反应出的中国佛教的认

识。在对读者反应的研究中，发现普通英文读者与学界青睐的《妙法莲华经》英译本的是不同的，而学界因其在对译本的评判中显示出的高度专业化，不仅能让读者更清楚的认识译本间的异同，甚至对整个汉文佛经翻译活动及其翻译研究有一定的启示意义。

本文采用了描述翻译学以及翻译研究中文化学派的相关理论，结合了比较研究法、文献研究法、历时与共时的研究方法、统计描述法、跨学科研究法等多种研究方法。通过对《妙法莲华经》英译的研究，本文意在进一步推进当下汉文佛典英译的研究进程，为未来的佛典翻译实践提供参考，也旨在发现今昔佛典翻译的联系与异同，探索中外文化在佛典翻译中体现的互动关系。

关键词：《妙法莲华经》；佛典英译；翻译史；文本内部与外部研究；影响研究

A Study of the English Translations of the Chinese Buddhist Scripture *Miaofa lianhua jing*

Major: Foreign Linguistics and Applied Linguistics

Ph. D. Candidate: Pan Lifei

Supervisor: Duan Feng

Co-supervisor: Bart Dessein

Abstract: Buddhism has been rooted in China for two thousand years. The juxtaposition of Confucianism, Buddhism and Taoism implies that it has become a significant part of Chinese culture. As an important textual conveyer of Buddhism, Chinese Buddhist texts have become a new starting point for transmission of Buddhist culture into the world and a new way for the world to understand Chinese culture. The English translation of Chinese Buddhist texts started in the middle of 19th century, however it is still in need of research in academia. Among Mahayana Buddhist scriptures, *the Lotus Sutra* is one of the most representative texts. One of the three extant Chinese translations of this scripture, namely *Miaofa lianhua jing* 妙法莲华经, was made by Kumārajīva 鸠摩罗什 in 406. Due to its abundant literary and aesthetic features, and groundbreaking elaboration of Buddhist teachings, it has become the most widely spread version, exerting long and profound influence on cultures of China and other East Asian countries. In so far, *Miaofa lianhua jing* is one of the Chinese Buddhist sutras with a greatest number of English translations. This dissertation studies the English translation of *Miaofa lianhua jing*, which includes its translation history, internal and external textual study, and impact study.

To begin with, it sketches a general map of English translation of Chinese Buddhist texts from its start. The map shows that the English translation of Chinese Buddhist texts is becoming increasingly active. The large number of western

translators among over three hundred ones in total indicates rising interest of the west in Chinese Buddhist texts. More than seven hundred English translations have provided abundant materials for future study. *Miaofa lianhua jing* has an English translation history of one and a half century, and is one of the Chinese Buddhist sutras with a largest number of English translations. The long and complex translation history of *Miaofa lianhua jing* shows its evergreen vitality. It involves so different translators, translation strategies, translation organizations, translation processes, etc. that it provides very rich material for this study.

The internal textual study shows that Because of this sutra's outstanding linguistic and literary features, it becomes the only Chinese version from which the English versions were translated. The paratexts in different English translations of *Miaofa lianhua jing* illustrates translators' different translation strategies, including some innovative ones, showing great plurality in Buddhist text translation. The comparison of linguistic features of English translations shows that there hasn't been an agreed way in the English translation of Chinese Buddhist terms. The main reason for the differences between English translations is the various interpretations by translators of the original text where ambiguity and polysemy frequently exist. The comparison of literary features of the English translations shows that different word choices by translators can lead to different narrative effects, and the rich rhetorical devices in verse and prose can cause great difficulty in Buddhist text translation. The transliteration of another Buddhist textual style, *dhāraṇī*, in all the English translations coordinates with one of the five guidelines for transliteration proposed by Xuanzang 玄奘, however, the differed expressions of pronunciation indicate each translators' different cultural background. Meanwhile the eight guidelines operated by the translation organization BTTS echoes well with the eight prerequisites for translators proposed by Yancong 彦琮. The discussion of Chinese traditional translation discourses implies their applied values in today's Buddhist text translation activity. The study on the revision of English translations shows that

the outcome of new revisions is based on a reader-oriented or translator-oriented way, or the requirement of new times.

From perspectives of the cultural schools of translation studies, the external study explores the mutual relations among the English translations and the circumstantial elements around them. It shows that translators' identities are reflected in the texts, and translations imprinted with translators' identities. Translations by translators of similar cultural identity also have different styles due to their individual life experiences, different translation purposes and interpretation of the text. Among the translators of *Miaofa lianhua jing*, two organized translation committees, BDK and BTTS, share the same goal of translating Chinese Buddhist texts into English. Since they have different backgrounds, BDK operates as a modern one while BTTS as a Chinese traditional one. The comparison between ancient and contemporary Buddhist text translation organizations indicates that the ways ancient Buddhist texts translation organization operates can be borrowed in today's Buddhist text translation activity. Analysis of powers that affects the translation process proves that translators are only one of the roles played in the whole translation process.

That the translation of *The Lotus Sutra* can affect the literary composition in the target culture reveals that translated literature can contribute greatly to the development of world literature. The first English translation of *The Lotus Sutra* in America promoted, though potentially as a small stream, the development of transcendentalism. Since translation is a bridge indispensable for religious comparison, the translation of *The Lotus Sutra* also promoted, though indirectly, the development of comparative religion. The English translations of *The Lotus Sutra* through time advanced, and also reflected in themselves this advancement of, readers' understanding of Chinese Buddhism. The study on the readers' responses to English translations shows that common readers' preferences differ from academic ones, whose reviews manifest highly expertise, and not only point out the

differences between translations, but provide deep thoughts on Buddhist texts translation activities and their translation studies.

Theories applied in this study include the theory of descriptive translation studies and theories or perspectives of the cultural school in translation studies. Research methods used in this study include comparative analysis, documentary analysis, diachronic and synchronic study, and statistics. This study intends to advance the process of contemporary studies on English translations from Chinese Buddhist texts, and contribute, to some extent, to the future Buddhist text translation practices. It also intends to discover the commons and differences of ancient and contemporary Buddhist text translation activities, and explore the mutual cultural relations embodied in the Buddhist text translation between China and the outside world.

Key words: *Miaofa lianhua jing*, English translation of Buddhist texts, translation history, internal and external study, impact study

目 录

绪论	1
一、选题缘起	1
二、研究意义	5
三、理论视角与方法	6
四、创新点与难点	14
五、本文结构与内容	17
第一章 《妙法莲华经》英译文献综述	22
1.1 汉文佛典英译概况	22
1.2 《法华经》的翻译史	37
1.2.1 《妙法莲华经》内容简介	37
1.2.2 《法华经》译入中文的历史	42
1.2.3 西方与《法华经》的早期接触历史	47
1.2.4 《妙法莲华经》的英译史	50
1.2.4.1 节译本历史	50
1.2.4.2 全译本历史	52
1.2.5 《法华经》的其他西方语言译本	62
1.3 《妙法莲华经》英译研究国内外文献综述	63
1.3.1 国内研究现状	63
1.3.2 国外研究现状	64
1.4 理论框架	65
1.5 小结	67
第二章 《妙法莲华经》英译文本内部研究	69
2.1 中文底本《妙法莲华经》	69
2.1.1 中文底本的语言与文学特点	69
2.1.2 各英译本依据的中文底本简述	74
2.2 译本的纵向对比研究	76
2.2.1 英译本翻译策略概述与比较	76

2.2.2 英译本语言特点对比	100
2.2.2.1 词汇的对比研究	100
2.2.2.2 句子的对比研究	124
2.2.3 英译本文学特点对比	138
2.2.3.1 对话性叙事方式	138
2.2.3.2 工整韵丰的偈颂体	153
2.2.3.3 修辞丰富的散文体	162
2.3 译本的横向对比研究	164
2.3.1 《妙法莲华经》英译本中的新版本	165
2.3.2 新版本出现的目的与背景分析	169
2.4 《妙法莲华经》英译中的中国传统翻译话语	170
2.4.1 传统翻译话语在英译中的应用	170
2.4.2 传统翻译话语在当今佛经英译中的利与弊	194
2.5 小结	196
第三章 《妙法莲华经》英译文本外部研究	199
3.1 翻译与文化身份	199
3.1.1 译者身份与译本	200
3.1.1.1 《妙法莲华经》译者身份异同	200
3.1.1.2 译者身份对翻译策略以及译本用词的影响	202
3.1.2 传教士眼中的翻译	210
3.2 翻译与当代佛典翻译组织	214
3.2.1 佛教促进协会	214
3.2.2 佛经翻译委员会	219
3.2.3 当今佛经翻译组织与古代佛经翻译组织比较	224
3.3 翻译与译本背后的力量	230
3.3.1 《妙法莲华经》英译本背后的派别渊源	230
3.3.2 《妙法莲华经》英译本背后的操纵与权力	235
3.4 小结	238
第四章 译本的影响与接受研究	240

4.1 对西方文学的影响	240
4.1.1 对法国作家福楼拜的影响	241
4.1.2 美国超验主义与《法华经》	253
4.2 对西方认识中国佛教的影响	256
4.2.1 西方学界对《法华经》的认识（与《圣经》的比照下）	256
4.2.2 《法华经》译本对西方认识中国宗教的促进	262
4.3 英译本的接受研究	267
4.3.1 普通读者反应	267
4.3.2 学界书评	271
4.4 小结	276
结论	278
参考文献	287
附录	298
附录 1	298
附录 2	310
附录 3	313
在读期间科研成果	316
声明	317
致谢	318

绪论

一、选题缘起

佛教自东汉明帝传入中国以来，依托历代的翻译流通，形成了以汉字为载体的最大的佛典宝库之一。佛教在中华土地上扎根两千年之久的过程中，与中国本土儒道文化相互交织，对中国文化产生了深远的影响。其影响范围包括宗教、伦理、哲学、文字、文学、艺术等方面，已形成具有中国文化特色的汉文佛教经藏。因此汉文佛教经典的对外译介已成为外界了解中国文化的重要入口，是中国文化走向世界的一条途径，也是世界了解佛教文化瑰宝的重要途径。汉文佛典的西译始于十九世纪中期，作为长篇佛典的《妙法莲华经》（此经共计七万字左右），自十九世纪中期始，在历经一百五十多年的历史中，陆续出现了十余个英文译本，属于英译本个数最多的汉文佛典之一。

僧叡（353? -420?）在《妙法莲华经后序》中有述，“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也”¹。《开元释教录》中有记载，从第三世纪此经初次翻译为中文以来，总共出现了六个译本，其中三本得以保存，另三本遗失²。所存三部经，即竺法护于西晋太康七年（286 年）翻译的《正法华经》，鸠摩罗什于弘始八年（406 年）翻译的《妙法莲华经》，以及阇那崛多与达摩笈多于隋仁寿元年（601 年）共同翻译的《添品妙法莲华经》。然而，“三经重沓，文旨互陈。时所宗尚，皆弘秦本。”³这三部经典中，鸠摩罗什的译文流畅、生动优美，最受后世推崇，流传最广。

《法华经》⁴为大乘佛教要典之一，旨在为众生开启方便之门，显现真实之义，并阐述“一乘”佛法之理，归声闻、缘觉、菩萨三乘为一佛乘，强调众生皆能成佛的道理。佛在宣讲佛法过程中多次使用比喻，以宏明教理，形成有名的“法华七喻”：《譬喻品》中的火宅喻、《信解品》中的穷子喻、《药草

¹ 本文《大正新修大藏经》的数据引用是出自“中华电子佛典协会”(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 简称 CBETA) 的电子佛典系列光盘 (2018)。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，此处引自 CBETA, T09, no. 262, p. 62b7。引用规则下同。

² 见智升《开元释教录》卷 14“方等法华经五卷东晋沙门支道根译(第四译) 右三经同本。兼及添品前后六译。三存三阙。”CBETA, T55, no. 2154, pp. 628c27-629a2。

³ 道宣，《妙法莲华经弘传序》，鸠摩罗什译，《妙法莲华经》，CBETA, T09, no. 262, p. 1b22-23。

⁴ 此经有多个中文异译本，《妙法莲华经》只是其中一种。本文中的“法华经”一名是对该经各种版本的统称，使用“妙法莲华经”时，则专门指称鸠摩罗什所译《妙法莲华经》。

喻品》中的药草喻（或云雨喻）、《化城喻品》中的化城喻、《五百弟子授记品》中的衣珠喻（或系珠喻）、《安乐行品》中的髻珠喻（或顶珠喻）、《如来寿量品》中的医子喻（或医师喻）。唐终南山释道宣（596-667）在《妙法莲华经弘传序》中提及其中的部分比喻，以阐明佛陀救度众生的良苦用心：

所以放光现瑞，开发请之教源；出定扬德，畅佛慧之宏略。朽宅通入大之文轨，化城引昔缘之不坠，系珠明理性之常在，凿井显示悟之多方。词义宛然，喻陈惟远。自非大哀旷济，拔滞溺之沈流；一极悲心，拯昏迷之失性。¹

《法华经》又使观音信仰在中国本土广为传播，经中龙女成佛的故事表明男女无异，皆能成佛的平等思想，并阐明佛寿无量无边，且可化现分身无数以教化众生，如僧叡在《妙法莲华经》后序中所言：

云佛寿无量，永劫未足以明其久也；分身无数，万形不足以异其体也。然则寿量定其非数，分身明其无实，普贤显其无成，多宝照其不灭。夫迈玄古以斯今，则万世同一日；即万化以悟玄，则千途无异辙。²

在现存的三个版本之中，鸠摩罗什的译本也最受青睐，所得评价最高。僧叡在后序中评道：

经流兹土，虽复垂及百年，译者昧其虚津，灵关莫之或启；谈者乖其准格，幽踪罕得而履；徒复搜研皓首，并未有窥其门者。秦司隶校尉左将军安城侯姚嵩，拟韵玄门，宅心世表，注诚斯典，信诣弥至，每思寻其文，深识译者之失。既遇鸠摩罗法师，为之传写，指其大归真，若披重霄而高蹈，登昆仑而俯盼矣。于时听受领悟之僧八百余人，皆是诸方英秀，一时之杰也。³

《法华经》自传入中国以来，在思想和文学方面影响深远。东晋初开始出现精通法华的高僧，如竺法义、竺法宗、慧远等等，在南北朝时期，据《高僧传》，其中与法华相关的僧人多达几十人，比丘尼中也有勤习法华并以其出名

¹ 道宣，《妙法莲华经弘传序》，鸠摩罗什译，《妙法莲华经》，CBETA, T09, no. 262, p. 1, b29-c5。

² 僧叡，《妙法莲华经后序》，鸠摩罗什译，《妙法莲华经》，CBETA, T09, no. 262, p. 62, b21-25。

³ 僧叡，《妙法莲华经后序》，CBETA, T09, no. 262, p. 62, b28-c7。

之人，同时在世俗社会和王公士族中，也不乏精通法华之人¹。它促使了最早一个完全由中国佛教论师创立的本土性宗派——天台宗的形成，为该宗的根本经典，智者大师（538-597）以此为基础创立了“五时八教”说，并做《妙法莲华经玄义》、《妙法莲华经文句》。多个论师为其做疏释，阐明教义，唐天台沙门湛然（711-782）撰有《法华文句记》，吉藏（549-623）撰有《法华玄论》，唯识宗窥基大师（632-682）撰有《妙法莲华经玄赞》等等。华严宗四祖均曾学习《法华经》及相关注疏，且《法华经》为三论宗的开创奠定了基础²。

在对文人的影响方面，可从《唐宋文人对《法华经》的接受与运用》文中窥见一二：此经在敦煌写经中所占比重最大，李商隐、王安石、苏轼、黄庭坚等或在习文或在创作方面等与《法华经》有因缘关系，在对“法华七喻”的接收传播中，白居易、寒山、游九言写诗中均有对“火宅喻”的引用，宋之问、李白、岑参、杜甫、白居易、寒山子、广宣诗中有对“三车”（三车即喻三乘，出于“火宅喻”中）的引用；孟浩然、王维、孙覿、李正民、陆游诗中出现化城；文人相信法华能给人定慧力，对法华中平等的思想推崇，如顾况，另柳宗元认为佛教能帮助社会安定，在作品中提到《法华经》；文人对法华比喻有浓厚兴趣，岑参用过很多法华里面的比喻，衣珠喻受文人喜爱，如綦毋潜、岑参、白居易、王维、刘禹锡、西昆体领袖杨亿、王安中、刘才邵；化城用来比喻诗歌境界，如李白、苏轼³。此经对后世的修行方式上也有广泛影响，具圣严法师（1930-2009）统计，其中有六十多种修行方式，对印度佛教和中国佛教诸宗派的修学理念产生了重大影响，在其中的诸多信仰种，影响最大的当属观世音菩萨信仰，即便观世音在先前的汉文佛典中出现过，但后世所奉行的经典依据，却源于本经中的《观世音菩萨普门品》，同时经中提倡的礼拜、供养、读诵《法华经》的不可思议功德也是影响广泛的一种信仰中的理念⁴。

基于《法华经》广泛持久的影响力，道藏中后来有了一名为《太上中道妙法莲华经》的经典出现，从内容看，与《妙法莲华经》的类似之处相当之多，

¹ 参见严耀中，《论隋以前法华经的流传》，《上海师范大学学报》，1997（1），29-35。

² 参见严耀中，《论隋以前法华经的流传》，29-35。

³ 参见张海沙，《唐宋文人对〈法华经〉的接受与运用》，《东南大学学报》，2009(2)，91-99。

⁴ 王彬，《前言》，王彬译注，《法华经》，赖永海主编，《佛教十三经》，北京：中华书局，2010，9-10。

此经典应该是以《妙法莲华经》为基础而做。在对中文的影响方面，根据辛岛静志 *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 统计，在《汉语大词典》中记载的首次在《妙法莲华经》中出现的词汇有一百个左右，故此经对中国文字有一定的影响；另该经对石窟造像绘画美术方面产生的艺术品也数不胜数。

《法华经》最初由胡语翻译成中文¹，已经经历了一次语际翻译过程，然而这次“译胡为秦”的翻译过程并非是本文的主要讨论对象。现存的《法华经》所依据的西域语言的原文本已无法确定。且自东汉时期，佛教传入中土以来，与本土儒道思想互相吸收借鉴融合，鼎足而三，是对中国社会文化各方面产生巨大影响的重要思潮。《法华经》译入中国本土后促进了本土佛教思想在后世的进一步发展和深入，成为对“中国佛经影响最大、最能体现中国佛教基本精神”²的佛经之一，对华夏文明各方面产生了深远影响，因此中文《法华经》具有巨大的文学文化价值和历史意义。

在近一个半世纪中，《法华经》向西方文字的翻译也成为国外了解中国文化甚至东方文化的一个重要的入口，并且此经通过翻译，实现了文化之间的沟通对话。在这样的背景下，探索此经从中文经过翻译传播到西方国家的历史及其产生的影响，是对该经及其承载的文化生命力维度在时空上的进一步发掘。在西方国家，作为长篇经文的《法华经》（以鸠摩罗什版《妙法莲华经》计，共七万字左右；还未见有其他中文长篇经文有如此之多的英文译本），自十九世纪中期始，在历经一百五十多年的历史中，陆续出现了节译本和全译本十余种。其中，除了一个节译本是从法文转译，以及一本由梵文译入英语的全译本外，其余各种译本均是从鸠摩罗什的《妙法莲华经》译入，可见此经在进入了译语环境后同样有着长青的生命力。基于《法华经》在中国历史中的重要地

¹ 此处用“胡语”，统指西域语言，《法华经》的中译在东汉以后，依据《佛光大辞典》对“胡语”的解释，“东汉以后，广指外夷为胡，包括高昌、焉耆、龟兹、于阗、月氏、大夏、罽宾、印度等，而泛称彼等所用之语为胡语”。由于《法华经》翻译的原语未定，故用“胡语”泛指译出之原语。另，在阇那掘多和达摩笈多翻译的《添品妙法莲华经》卷1序中有记载，“昔焮煌沙门竺法护，于晋武之世译《正法华》；后秦姚兴，更请罗什译《妙法莲华》。考[30]验二译，定非一本。护似多罗之叶，什似龟兹之文。”(CBETA, T09, no. 264, p. 134c2-5) [30]验=译【宋】，详【元】【明】，其中提及竺法护译《正法华经》更似贝叶（多罗）佛经，但不明具体是哪种语言；鸠摩罗什译《妙法莲华经》更像是龟兹文，但不能因此说明罗什所依原本就是龟兹文，因为有可能龟兹文法华也译自罗什原本，或者与罗什原本同源异译。

² 赖永海，“总序”，王彬译注，《法华经》，1。

位，以及对其英译活动的长盛不衰，本文以《妙法莲华经》及其英文翻译文本为研究中心，综合考察译本的翻译历史、译本本身、译本以外因素与译本的关系，以及译本在西方的接受和影响等。由此管窥汉文佛经在不同时期向西方国家译介的综合情况及产生的相关问题，进而从翻译研究的学科角度，挖掘新的翻译历史，并探索异质文化通过翻译产生的相互碰撞，交叉与融合的过程。

二、研究意义

本论文的研究意义可分为以下两点：

一为学术价值：（1）汉文佛典是佛教文化重要的文字载体，也体现和承载着丰富的中国文化。汉文佛典英译活动始于 19 世纪中期，迄今为止出现了大量的英译本，但在翻译研究领域内，汉文佛典英译研究的成果极为稀少。本研究在选题方面以佛教文本的翻译作为研究对象，是对佛教文本翻译研究领域的探索与开拓，也是对汉文佛典翻译在东西文化相互交流中的意义的挖掘。

（2）本研究首次勾勒出汉文佛典英译活动自 19 世纪中期以来的整体面貌，这对认识当前汉文佛典英译的总体状况，以及完善我国典籍翻译史中长期被忽略的佛典英译史具有重要的贡献。其中以图表形式呈现出的英译汉文佛典以及译者等信息对未来佛典英译研究的选题具有重要参考价值。（3）本文以英译本数量最多之一的汉文佛典《妙法莲华经》的英译作为研究中心，从译史、文本的特点与相互的异同、文本内部与外部因素之间的关系、译本的影响等方面对个案进行了全方位的研究，研究视角与方法对未来佛典翻译研究具有借鉴意义。在此个案研究的基础上，对未来佛典英译研究的走向等进行了分析。学界鲜见有以汉文佛典英译为题的专著出现，更未见有对整个汉文佛典英译史的梳理，因此，在翻译研究学科中，本研究在汉文佛教文本英译的研究领域方面具有开创性意义。（4）中国古代传统译论是古代高僧大德从佛典翻译活动提炼出的翻译话语精华，是我国翻译话语的滥觞，具有鲜明的中国特色。本研究以现当代佛典的翻译为研究中心，同时探讨了中国传统译论在现当代佛典翻译中扮演的角色。这是将传统译论放归于它产生的源头以及它最为适用的平台——佛典翻译活动当中的体现，是对我国古代翻译话语的价值在新环境下的阐释与挖掘。同时本文指出，现当代的佛典翻译具有生成更多以此为依托的翻译话语

的潜力，这些新的翻译话语将与我国传统译论一脉相承，研究现当代汉语佛典的翻译对未来产生具有中国特色的翻译话语具有重要意义。（5）本研究充分体现翻译研究学科的跨学科性质，融合翻译学、佛学、语言学、文献学、统计学、文化研究等学科于一体，采用的研究方法灵活多样，具有新颖和敏锐的学术视野，对未来的研究有借鉴意义。

二为应用价值：（1）本课题源于当代汉文佛经的翻译实践，研究结果将对进行中的或者即将起步的佛经翻译实践有参考价值和推动作用。本文对《妙法莲华经》英译个案的全方位研究，研究呈现出的汉语佛典英译中的问题以及现象，对未来汉文佛典英译实践的策略选择等具有提示作用。本研究以此个案研究为基础，分析了未来佛典英译实践中译者构成、汉文佛典的选择方式、译本的特点等，这对未来汉文佛典的翻译实践具有参考价值。同时对《妙法莲华经》的英译本在海外的传播情况以及影响的研究对我们预判佛典西译的传播和影响有借鉴意义。（2）从宏观上讲，汉文佛典是佛教文化以及中国文化重要载体，经典的译介对文化的传播以及文化之间的互相理解和沟通有着重要的意义。《妙法莲华经》英译的研究中所体现出的文本内外因素之间的互动关系，以及对译本的影响研究，对整个中国经典文本的翻译策略或者对外译介方式有一定的借鉴意义。

三、理论视角与方法

本研究主要采用翻译研究文化理论，涉及到的理论有描述翻译学和文化学派相关理论。所采用的研究方法有比较研究法、文献研究法、历时与共时的研究方法、统计描述法、跨学科研究法等。具体内容如下：

1、本文采用的研究理论有：

（1）描述翻译学

描写翻译学的思想萌芽可追溯到 20 世纪 50 年代，约翰·麦克法兰（John MacFarlane）发表于《杜伦大学学报》（*Durham University Journal*）上的论文《翻译的模式》（*Modes of Translation*）驳斥翻译中对内容或者意义的精确性的追求，认为这是不可达到的要求，而词的意义存在于它们发生的语境当中，如果因为翻译没有在所有方面一次性对等（*equivalence in all respects at once*）

就否定翻译的价值，这会是轻率的颠倒是非的批评¹。麦克法兰借用英美新批评理论家理查德兹（I. A. Richards）在《文学批评原理》（1934）中的观点，认为通常存在对同一部文学文本的不同解读方式，类似的，意义在讲话人和听话人之间都是不同的，如果不同的阐释产生不同的意义，那么我们再也不能说出一个文本的确切意义，因此就意味着，不能谈论一个翻译的意义，也不可避免的存在产生于不同意义的不同译本，它们同样的有效，但是没有一个是理想的或者真实的，意义如此复杂，因此需要从一次性完全对等的僵化的模式移开，提倡研究翻译是什么而不是它“应该”是什么，寻求新的多元的、诊断式的、分析性的、开放性的方法途径，把语言方面和社会等其他语境因素纳入到研究范围中，这就形成了描述翻译研究中的几个关键点²。

霍姆斯（James S. Holmes）在他写于 1972 年的《翻译研究的名与实》（*The Name and Nature of Translation Studies*）中提出了“Translation Studies”的学科名称，并为其勾画了作为一门学科的基础组织框架³，指出翻译研究将成为一门经验科学；而经验科学的两个主要目标，一为描述我们经验世界里的特别的现象，二为建立能够解释和预测这些现象的普遍原理⁴。作为学科发展和学科与其向经验世界延展的重要环节的描述分支却在翻译研究的发展中显得不足⁵。图里（Gideon Toury）用“the best, most fruitful”高度称赞霍姆斯对翻译研究的学科构想，认为霍姆斯这篇文章的主要贡献即在它为各种不同焦点的学术活动的恰当“分类”上，并根据霍姆斯对翻译研究的构想将其勾画出了框架图的直观形式⁶。在霍姆斯的分类中，描述翻译学（Descriptive Translation Studies, DTS）处于与应用翻译研究相对的纯理论翻译研究的两个分支之一，基于对描述翻译研究分支的重视，图里在霍姆斯分类的基础上，意在将其发展成为一个更加丰满的翻译理论研究的分支。在图里看来，翻译研究要全面和系统解决不同范围层次的三种问题：一是所有翻译能（CAN）涉及的问题，二

¹ Theo Hermans, *Translation in Systems: Descriptive and System-oriented Approaches Explained*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004, 17-18.

² Hermans, *Translation in Systems*, 18-21.

³ 参见 James S. Holmes, *The Name and Nature of Translation Studies*, in Lawrence Venuti ed., *The Translation Studies Reader*, London and New York: Routledge, 2000, 172-185.

⁴ Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies – and beyond (Revised edition)*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012, 4.

⁵ Toury, *Descriptive Translation Studies*, XI.

⁶ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 1-4.

是所有在特定条件下的翻译已确（DOES）涉及的问题及其原因，三是所有在特定条件下的翻译可能（is LIKELY to）涉及的问题，而 DTS 等同于解决第二个问题，不仅是给出全面的描述和尝试性的解释，它所累积的发现可调整第一个问题的理论生成，生成阐述翻译的所有变量之间关系的法则（laws），从而夯实预测的基础，而第三个问题与理论分支同样相关¹。霍姆斯对 DTS 又进行了三个分类：分别以功能为导向（function-oriented）、以过程为导向（process-oriented）和以产品（product-oriented）为导向，图里认为，这三者并不是完全分开的，如果要洞察翻译现象的复杂性，需要三者的互相依托结合²。译作在目标语文化中的功能是译本产生的重要因素，译者以目标语文化的利益为首来翻译，由此影响到翻译过程策略的采用等，这个逻辑对 DTS 下的任何研究有重要的影响³。要发掘这三者之间关系的规律性，关键的一步是把译本作为事实放置于它们所在的文化，即目标文化中，由此，DTS 是以目标文化为导向的研究理论⁴，任何全面描述译文并给出可行解释的尝试都需要把文本放置于目标文化的背景下，即语境化⁵，DTS 把与翻译相关的社会文化等因素纳入研究的范畴。这就打破了以原文为导向的翻译研究，该理论最初被提出时被认为是不正统的，因为彼时翻译研究主要以应用为导向，比如培训和质量评价等，主要保护原语文本的权力⁶。语境化涉及到译本在目标文化中的地位，即便是来自同一个原文本的两个译文都不可能在目标文化中有相同的地位，若要合理解释译本之间的语言差异或者它们与原文本之间的关系，需要建立译本在目标文化的地位，这就与译本最初产生时的设想有关系，而要合理的确立译本的地位，要通过权衡最初的设想和对译本的文本构成的各种发现，同时考虑译本形成过程中并最终成为其中一部分的翻译传统，最终形成对描述性发现的解释性假设⁷。为避免翻译研究在对“翻译”局限的定义中展开，图里同时提出了新的翻译概念，或者对翻译的定义重新考虑，从而将更多适合在翻译研究的理论下进行的研究对象纳入研究范畴内，意念翻译“assumed

¹ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 9-10.

² Toury, *Descriptive Translation Studies*, 5.

³ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 6-7.

⁴ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 18.

⁵ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 23.

⁶ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 18.

⁷ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 25.

translation”便是图里的思考结果¹，并贯穿在他对描述翻译研究的整个讨论过程。也基于此，图里为描述研究建立了研究的方法，并给出细致的阐述²。

本文认为，DTS 以描述为基点的翻译研究路径，意味着更加客观的研究态度和无限限制的发现的可能（尽管事实上的现象最终会有一定的规律或者限度）。作为研究者而言，这种对可以得出的结论的范围没有规定性质又同时给出方法上的向导的理论指引，更能使研究者发挥兴趣和好奇心并由此得出更有意思的结论。有学者将图里的研究路径称为“翻译的外围研究”，因为它尤其关注译本在目标文化中的功能、译者的决策、翻译规范、文本的选择及其产生影响³。但图里的描述翻译学不仅关注翻译的外部，即译本所在的文化场和译本与其中的各种因素之间的关系，同时它也注重译本本身的语言特性的研究（这或可称为最核心的“翻译的内围研究”），并且明确指出译本层面的研究是描述翻译学的起点，“意念译本”（assumed translations）是 DTS 最凸显的研究目标⁴。DTS 最重要的突破在于打破了原文的权威性，但打破权威并不意味着摒弃对原文的研究，也并不意味着图里对“等值”概念的摒弃。图里在 DTS 中也引入了“翻译等值”（translation equivalence）的概念，但表明这与它在翻译研究中的其他范式中概念不同，认为在 DTS 中“翻译等值”是一个功能为导向的概念，即指“在相关文化中所发现的区分适当翻译模式和不当翻译模式的一组关系”⁵，任何一对目标-原语关系（target-source relationship）都是（部分）“翻译等值”的备选项，由此描述研究从来假设意念翻译和被认为是它的原文之间存在等值，需要揭示的只是这个假设在每个实例中的实现方式，比如关于未变化的内容和转换了的内容之间的平衡，等值的概念可以促进解释各种翻译关系、翻译对和翻译的文本语言表现之间的整个网

¹ “Assumed translation”的中文译文“意念翻译”来自刘军平，《西方翻译理论通史》（第二版），武汉大学出版社，2019，383，指在一个（目标）文化中所有被呈现或者认为（presented or regarded as）是翻译的所有话语（utterances）以及它们之内的所有现象和形成它们的过程，参见 Toury, *Descriptive Translation Studies*, 26-28.

² 参见 Toury, *Descriptive Translation Studies*, chapter 5: 93-113.

³ 刘军平，《西方翻译理论通史》（第二版），武汉：武汉大学出版社，2019：382。

⁴ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 93.

⁵ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 112.原文为“Rather, it is a functional- relational concept: namely, that set of relationships which are found to distinguish appropriate from inappropriate modes of translation for the culture in question.”

络¹。图里的描述翻译研究不拘泥于字词之间对等忠实，而是从目的语的社会文化历时规范和意识形态等方面描述翻译活动的性质，解释译本产生的过程，及其在目的语文化系统中的功能作用。

虽然本文研究之初很忌讳直接套用某个理论框架，而是以提出问题和好奇心为驱使推动研究的进行，但在对整个研究中涉及的问题进行分类后形成总的研究框架后，发现其中的理论框架设计可以纳入在图里所设计的描述翻译研究理论中。关键是本研究采用的研究态度，即以相对客观的“描述”为基点，以事实为研究对象，从而从中寻找翻译现象中的规律或者按图里的说法“laws”，这个起点与图里设计 DTS 的理念是一致的。本研究包含翻译的内部研究，即对翻译的原文本和译本的文本层面直接相关的研究，和翻译的外部研究，即在翻译文本之外的社会文化历时等因素与译本之间的关系探讨，这种“内”与“外”的关系也正体现在图里的 DTS 中。本文涉及的研究方法，比如文本比较层面和分类等也在 DTS 中有详述²，因此，描述翻译研究作为本文的理论基础是最好不过。

（2）文化学派翻译理论

谢天振主编的《当代国外翻译理论导读》的第四章《文化学派翻译理论》列出了该学派最具有代表性的六位国外学者：詹姆斯·霍姆斯、伊塔玛·埃文-佐哈尔（Itamar Even-Zohar）、吉迪恩·图里、安德烈·勒菲弗尔（André Lefevere）、巴斯奈特（Susan Bassnett）、西奥·赫曼斯（Theo Hermans）³。由这些代表性人物的著作，文化学派翻译理论涉及到“描述研究”“目标语为中心”“多元系统”“操纵”“改写”等特征，总体而言，该学派是，“从文化层面进行翻译研究，将翻译文学作为译语文学系统的一部分，并采用描述性的研究范式”⁴。

文化学派的发展可分为四个阶段⁵，发轫阶段为 20 世纪 60 年代，这时期有学术往来的有霍姆斯与捷克学者列维（Jiří Levý）、波波维奇（Anton

¹ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 112-113. 此句话中“（部分）”为原文所带。

² 参见 Toury, *Descriptive Translation Studies*, 93-113; Hermans, *Translation in Systems*, 112.

³ 谢天振，《当代国外翻译理论导读》，天津：南开大学出版社，2008。

⁴ 谢天振，《当代国外翻译理论导读》，198。

⁵ 谢天振，《当代国外翻译理论导读》，198-200。

Popovic) 和米科 (Frantisek Miko); 70 年代霍姆斯与埃文-佐哈尔、图里和三位低地国家学者朗贝尔 (José Lambert)、凡·登·布罗克 (R. van den Broeck)、勒菲弗尔有学术往来。这段时期以霍姆斯为主导, 他的《翻译研究的名与实》一文中勾勒了翻译研究的范畴, 其中纯理论下的描述研究和理论研究分支为该学派的方向奠定基础。第二阶段为“形式主义阶段”, 多位学者受形式主义的影响发展各自翻译研究路径。这个阶段有三个重要会议, 分别为 1976 年的鲁汶会议、1978 年的特拉维夫会议和 1978 年的安特卫普会议。在 1976 年标志文化学派成立的鲁汶会议上, 埃文-佐哈尔的论文《翻译文学在文学多元系统中的地位》(The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem) 成为文化学派研究范式的学理基础, 最有影响的是图里的代表性著作《翻译理论探索》(In Search of a Theory of Translation) 和《描述翻译学及其外延》(Descriptive Translation Studies and Beyond)。第三阶段为 80 年代后, 以巴斯奈特的《翻译研究》(Translation Studies) 和赫曼斯的《文学操纵》(The Manipulation of Literature) 的出版为标志, 勒菲弗尔形成了“改写”理论, 代表作为《翻译、改写以及对文学名声的制控》(Translation, Rewriting and the Manipulation of Literature)。1989 年朗贝尔和图里创办期刊 *Target*, 倡导把翻译放到社会文化语境中进行描述性研究。第四阶段为 90 年代, 勒菲弗尔与巴斯奈特合编论文集《翻译、历史与文化》(Translation, History and Culture), 以及合着论文集《文化建构——文学翻译论集》(Constructing Cultures: Essays on Literary Translation) 指出翻译研究“文化转向”新的发展趋势, 认为翻译研究已走出形式主义阶段, 并逐渐摆脱和超越多元系统理论框架, 开拓了翻译研究新视野。

从文化学派历史发展可见, 该学派融合了多种理论框架, 某些理论之间又有着前后继承发展的关系, 如埃文-佐哈尔在 70 年代发展出多元系统理论 (polysystem theory), 直接影响到了图里对描述翻译研究理论的推进, 80 年代的操纵学派理论受到 70 年代的多元系统理论和 DTS 影响的。操纵学派的理论也在本文中有所涉及, 这个学派的关键出版物是 1985 年赫曼斯编辑的名为 “The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation” 的文集。赫曼斯在为该文集所写的介绍中, 总结了这一派对翻译文学 (translated literature)

的看法：把文学看作复杂动态的系统，相信理论模型和实例之间有持续的相互作用，对文学翻译的研究采用描述的、以目标为组织的（target-organized）、功能的和系统的路径，对以下方面有兴趣：控制翻译产生和接受的规范和约束因素、翻译与其他类型文本生成的关系，以及译文在在给定文学中和各种文学之间的互动中的角色¹。该文集中《论描述译本》（On Describing Translations）一文为原文和译文各自所在的文化系统的比较和关系的描述提出了具体的方法，强调单个实例和其与更广泛的译本译者之间的联系²。

80年代后，以巴斯内特为首的文化学派，包括赫曼斯、霍恩比（Mary Snell-Hornby）、勒菲弗尔、韦努蒂（Lawrence Venuti）等人进一步丰富了翻译研究的理论路径，广泛的将各种文化理论如解构主义、女性主义、阐释学理论、后殖民理论等纳入翻译研究中。如勒菲弗尔试图跳出多元系统的观念，将注意力转向影响翻译的具体因素上，探寻权力、意识形态、体制和操控对话语的制约，由此提出翻译、批评、编辑、撰史等文类均是一种“折射”或者“改写”，形成改写理论。巴斯内特在翻译理论史上的里程碑式的著作《翻译研究》（*Translation Studies*）重规划了翻译研究的范畴，提出翻译学应该包括四个最基本的内容：1）翻译史，2）目标语文化中的翻译研究，3）翻译和语言学，4）翻译与诗学³，将译学构想在霍姆斯之后又推进一步。文化学派从文化研究中充分吸收营养，将文化而非文本作为翻译研究的重点。这种重点的转移被巴斯内特和勒菲弗尔称为翻译研究中的“文化转向”，并提出将翻译的过程研究和翻译实践结合，以此理解复杂的操控文本过程（manipulative textual process）是如何发生的：如何选择原文本来翻译，译者、编者、出版商或赞助人在选择中扮演何种角色，什么样的准则决定译者使用的翻译策略，以及译本在目标系统中是如何被接受⁴。上述所探寻的翻译研究的问题，也正是本文中会涉及到的内容，尤其体现在本文翻译的外部研究部分以及译本的影响研究章

¹ Theo Hermans, "Introduction: Translation Studies and a New Paradigm", in *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, ed. Theo Hermans, New York: Routledge, 2014, 10-11.

² Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2010, 120-121.

³ Susan Bassnett, *Translation Studies (3rd edition)*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2010: 16-17.

⁴ Susan Bassnett and André Lefevere eds., *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, 1998, 123.

节。另外在本文之初的章节中也涉及到巴斯内特译学构想中的“翻译史”研究，在翻译史的研究中，本文同时涉及译史的宏观和微观层面。文化研究学派所指引出的翻译研究路径为本研究提供了广阔丰富的研究视野，并由此提升了研究的趣味。

由此，本研究是在图里所细致勾勒的描述翻译研究的理论方法之下，同时结合文化学派翻译研究理论中的各种研究路径或者研究视角，在勾勒宏观和微观翻译史的同时，对其中涉及的文本内以及文本外各种因素之间的相互关系进行较为全方位探索的研究。

2、本文采用的研究方法如下：

（1）比较研究法：该方法是以一定的参照，考察两个或者两个以上事物并寻找其异同、探求普遍规律或者特殊规律的方法，此方法是本研究采用的核心研究方法。本文比较所涉及的内容包括文本层面的比较和文本以外因素之间的比较。文本层面的比较在上文理论部分已提及，图里为描述翻译研究设计了文本层面的具体研究的步骤，其中的一步即为比较研究，涉及到一个原文在同一时间点上产生的多个平行译文本的比较、在不同时间点产生的平行译文本的比较、同一个译本在不同阶段的比较（包括同一个译者对译本的前后修订的比较）、以及不同目标语的平行译本的比较¹，当然也包括原文和译文之间比较，这其中也涉及到对文本的细读方法。在文本以外因素的比较方面，包括西方在对《法华经》前后认识的比较、古代组织翻译译场和现代译场的比较、中国传统翻译话语与当代类似翻译话语的比较等。

（2）文献研究法：一般包括提出课题或假设、设计研究、搜集并整理文献并进行文献综述。本研究在文献综述、文本内和文本外研究方面均涉及对有关各类文献的搜集、鉴别、分析和整理工作，并为了充分搜集的研究资料，到国外的高校及研究机构查找收集第一手的研究资料，尤其是在国内不易找到的本课题研究重心——各个英译本以及相关外文资料，在文献搜集方面，这里也可以说有（半个）田野调查法。

（3）历时与共时的研究方法：在本研究中历时的研究方法主要用于翻译史的梳理工作、前后时期译本的对比、以及中西文化依托《法华经》的交流方

¹ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 95-99.

面的研究，共时的研究方法主要用在相近时期译本的对比研究方面。这两个以时间为纵横差异的研究角度可以分别探寻现象异同之后的时代或非时代原因。

（4）统计描述法：该方法涉及用科学的方法搜集、整理、分析实际数据，本研究中主要用于对所搜集的汉文佛典的英译数据的分类整理中，用数据统计归纳出当前英译佛典的总体数据，描绘出可提供对此方面整体认识的简单图谱。

（5）跨学科研究法：随着翻译研究的步步推进，翻译研究本身已经成为了有跨学科性质的学科，本研究综合了翻译学、佛学、文化研究等学科的相关理论或者方法，对佛典的翻译现象和有关问题进行较为综合的分析讨论。

四、创新点与难点

宗教始终伴随着人类文化的发展，贯穿了人类对世界内外的各种认识，是各种文化最为集中和深邃之处。对宗教典籍的翻译研究，不可否认有着重要的价值和意义。西方基督教根本典籍《圣经》的翻译研究成果在中外都相当的丰硕，而同为世界几大宗教之一，且典籍数量相当庞大的汉文佛典的西译研究成果却相当稀少，显得相当不对称。被翻译研究学界广为知晓的尤金·奈达（Eugene A. Nida, 1914-2011）的翻译理论即汲取了他从《圣经》的翻译实践中的思考以及对其研究的结果，由此可见，宗教典籍的翻译研究本身的价值是不言而喻的。宗教翻译研究也具有其难点所在。

1、本文创新点

（1）本文以现当代佛典英译为研究对象，探索东西方文化如何通过佛典翻译展开了对话，是对翻译学科研究领域进一步拓展的尝试。中国有着相当丰厚的佛教文化，有着庞大的汉文佛典数量，汉文佛典的英译也有了一百多年的历史，具有可供研究的丰富的翻译资料。但是，汉文佛典的英译研究是目前学界涉足极少的领域。佛典英译的研究本身有着一定的难度，一方面，它涉及到繁复的知识体系、与众不同的世界观和价值观，汉文佛典中有着庞杂的术语，某些文本晦涩难懂等；另一方面，绝大部分汉文佛典英译不是由中国人所做，研究材料不容易获取，这些均容易让研究者望而却步。然而，不可否认佛教文化本身有着深厚的魅力，否则它不会进入中国本土文化并与之互相融合，更不

能忽视当下汉文佛典通过翻译向西方传播，使世界通过佛教了解中国或者整个东亚的现象和趋势。本研究知难而进，选择英译本数量最多之一的《妙法莲华经》作为研究对象，并到国外搜集研究资料，深入挖掘其翻译史和它的英译对中西文化交流产生的影响，从文本内外的角度探究文本特点和文本与多种文化因素之间的关系。通过研究现当代佛典的英译，探索东西方文化如何通过佛典翻译展开了对话，是对翻译学科研究领域进一步拓展的尝试。

（2）本文在以《妙法莲华经》英译为中心的基础上梳理了此经的整个西译史，并勾勒出了整个汉文佛典英译史的轮廓，这是翻译研究中的首次。本研究在多学科研究方法下史论并重，深入追溯与梳理《妙法莲华经》译本在西方的翻译史与传播史。就翻译史的梳理方面，由于《妙法莲华经》本身也译自于西域语言，本身也是一个译本，它的英译是这本佛经从古至今的整体翻译史中的一个环节。这种在译史当中的角色身份也是当下大部分西译的汉文佛典所特有的。在译史方面的梳理上，本文并未将此经的英译史与其产生的历史割断，而是描绘出它从古至今的译史历程，这对我们当下清楚的认识汉文佛典西译在整个佛典翻译史中所处的历史地位有重要作用。《妙法莲华经》的英译是汉文佛典英译中的构成部分，本研究以统计方法勾勒出了整个汉文佛典英译史的轮廓。在汉文佛典英译研究成果稀少的当下，对汉文佛典英译史的勾勒是对我国翻译史研究的很好丰富与补充。这样的轮廓充分体现了译本、译者的构成，为未来的汉文佛典英译研究做下了铺垫工作。基于此，本文也为未来汉文佛典英译研究可做的方向、可研究的问题、可采用的研究方法给出了具体的建议。这对未来佛典翻译研究的选题与进一步深入研究起到了指引和借鉴作用。

（3）本研究一方面充分借鉴西方翻译理论，另一方面挖掘我国古代翻译理论的新意义，是中西方翻译理论互相结合、传统与现代理论并用的体现。本研究在描写翻译学的总体框架下，采用西方翻译研究文化转向后的多种理论视角，以较为宏大的文化视野挖掘翻译与不同文化因素之间的互动和影响，是对翻译理论视角的灵活运用。在此基础之上，本研究挖掘中国古代传统翻译话语在当代新环境下的指导价值与应用价值。中国古代佛典翻译活动积累了针对翻译丰富的话语资料库，为翻译研究这门学科提供了丰富的研究材料，形成了丰富的研究成果。在这些成果中，也出现了把佛典翻译的话语运用在现代翻译活

动中的建议等。但是，极为少见的是将这些出自佛典翻译活动的话语运用在当今佛典翻译的实践上，因而使得对古代佛典翻译话语的研究与其实际的来源以及针对的对象——佛典翻译之间有着架空之感。佛典翻译话语尽管在某一程度上有着普适性，可以由其他翻译活动采纳借鉴，但与之有着最为“对位”或者恰当的对应关系的还是佛经翻译活动本身。尽管现代与古代有着时空的差异，但佛典翻译话语的对象主体始终是“佛典”，而且某些翻译话语尤其只适用在佛典的翻译之中。本研究将源自古代佛典翻译的话语运用在对《妙法莲华经》英译的研究中，挖掘古代佛典翻译话语在当下佛典翻译中的价值，并提出当下佛典翻译活动的进行，将会促使更多的翻译话语的生成，这是对古代佛典翻译话语在新时期的继承。当下西方翻译理论层出不穷，在翻译研究学科当中占据主导的角色，我国学界也呼吁建立有特色的翻译理论或话语，以避免“失语”。从我国最早的翻译话语的源头——佛经翻译之中进行理论探索不失为创建新的翻译话语的一种方式。

（4）最后，本研究结合了翻译学、宗教学、文献学、文化研究、统计学、语言学等学科视角和方法，对《妙法莲华经》英译涉及到的多个层面进行描写分析，是宏观与微观视角、历时与共时研究的相互结合。因学界少见有汉文佛典英译的专著，本研究采用的研究视角与相关研究方法对未来汉文佛典翻译研究有借鉴作用。除此之外，本文针对《妙法莲华经》英译研究中得出的结论，不仅对学界有借鉴作用，对汉文佛典西译实践也有启示意义。《妙法莲华经》英译中所出现的翻译问题或翻译方式，如译词的规整、译者的规约、翻译组织的运作方式、影响翻译过程的因素构成等可成为未来佛典翻译实践中借鉴、优化或者注意的对象。

2、本文的难点

本研究是针对汉文佛典英译的研究，因这个领域的翻译研究成果较少，从选题到如何研究都呈现出一定的难度，如下：

（1）选题方面。汉文佛典数量巨大，不少佛典有了多个英译本，在选题之初未见有对其整体英译史的研究成果。在没有可参照导向的情况下，选择哪部佛典的英译作为个案研究入手具有难度。

(2) 译史的梳理方面。在汉文佛典英译史的勾勒方面，现阶段出现几百部之多的汉文佛典英译本，要通过软件对其数据一一录入，并进行分类、分范畴的归纳统计，某些数据不够清楚，需要核查与调整，最终才能呈现出整齐的统计效果，这需要极为细致和耐心的长时间投入。对《妙法莲华经》英译史梳理方面，某些英译本以及与其相关的研究材料在国内并不易获取，因此，研究资料的获取方面也是一个难点。

(3) 对文本的研究方面。《妙法莲华经》作为佛教经典，当中有众多佛教专有词汇。要研究该经的英译，首先需要研究者具备佛教基本知识，并对此经要有足够深入的了解或研究，才能充分挖掘译本中的异同，这都需要长时间的积累。而且，在英译佛教文本中会出现不少的梵文词汇，如果没有梵文的基础知识，会对研究产生心理障碍。因此，学习梵文是有一定必要的，这也是一个难点。《妙法莲华经》英译本有多个，仅要一一进行平行对比找出其中的异同就涉及到较大的工作量，在异同的基础上，还要对其进行归纳分析，找出其中的问题，这也并不容易。

(4) 对文本外部因素的研究方面。《妙法莲华经》的英译本涉及到多种译者，各自的翻译受到各自所处环境的影响，要从多样的外部因素中找出与译本之间可供研究的互动关系，需要充分了解围绕每个译本的因素并挖掘出其中的联系，这也并不容易。

(5) 译本的影响方面。对《妙法莲华经》英译所产生的影响的研究，需要充分挖掘译本进入译入语环境后如何与译入语文化进行互动的，也需要发掘译入语文化和译出语文化之间如何通过翻译进行碰撞，这些均需要发掘出具体的材料对研究进行支撑。由于《妙法莲华经》属于宗教典籍，它在东西方的佛教和基督教的交流中有一定的角色。从该经英译在宗教交流层面的意义挖掘还需要研究者对基督教有一定的了解，这对研究者眼界有较高要求。以上均是研究中的难点。

五、本文结构与内容

本文的结构由“绪论”和“结论”，以及其间的四大章构成，主要内容如下：

绪论部分分别阐述了本文的选题缘起、研究的意义、采用的理论视角与研究方法、研究创新点与难点，以及本文的结构安排与主要内容。

第一章为文献综述。本章首先梳理国内外对汉文佛典英译史的研究状况，指出有必要对整个汉文佛典的英译情况做更详细的探讨。在随后的汉文佛典的英译情况统计中，相应的给出了从 19 世纪中期迄今为止的佛典翻译数目情况图表，各个佛典部类对应的译经量表格、翻译得最多的经文数据统计表、翻译量最大的译者统计情况等信息。统计反应出目前已经存在一定数量的英译佛典数目，虽然相比于整个庞大的汉文佛典量而言并不多，但这些数量的英译本已经可以作为未来翻译研究的丰富素材。《妙法莲华经》是所有佛典中有着最多译本的佛典之一，本章随后以其英译为中心，将整个《法华经》的翻译历史进行拔疏，包括从西域文字的译入中文历史，及其之后的西传历史。整个翻译史的梳理可以为认识《妙法莲华经》的英译史提供一个完整的背景，为汉文佛典的英译在整个佛典的西传过程中所处的位置和扮演的角色提供一个大概的定位。通过文献整理，发现国内外以翻译为视角专门研究《妙法莲华经》英译的成果相当稀少。在翻译研究领域中，该经得到的关注度与其本身所承载之文化价值重要性显得遥不相称，因此，有必要为此经展开翻译研究。本章指出，《妙法莲华经》是一部内容相当丰富的佛教大乘经典，有着深厚的文化魅力以及广泛的历史积淀。该经的英译自塞缪尔·比尔（Samuel Beal）1871 年开始一直持续至当下，在十多个英译本当中，涉及到了身份背景各异的译者，以及相关的组织或机构，译本的产生也有着各种不同的方式，这些译者、译本以及翻译环境的多样化，成为本文针对《妙法莲华经》英译研究的丰富历史材料。最后建立了本文在描写翻译学为指导下的理论框架，对理论在本文的具体运用做了阐述。

第二章的文本内部研究针对中文本和各个英译文本进行对比研究。首先述及《妙法莲华经》的语言和文学特点，探明其作为绝大部分英译本所依据的底本的原因。在对不同译本的对比研究中，充分利用了副文本中记录的翻译方法策略等信息，作为探索文本特征的首要步骤。对其中极特别的翻译方式，做了深入的对比探讨。各个译文本之间的比较分别从语言和文学表现上进行。语言的对比分析从词汇与句子层面着手。词汇翻译方面包括对数词、称谓词、佛教

术语的对比，佛经中一大特色的数词的英译，译文之间相互不同，甚至有些译者本人都前后不一致，使得数词的翻译成为英译中的待解问题。人称词的翻译方面上看，音译意译的选择方式反应出译文对中文本的高度“忠实”。对于佛教术语的翻译，在音译意译的选择上没有特别的规律，在是否凸显语义上也各自不同。译者之间的译词差异除了同义词替换、音译意译方式不同之外，因对经文的解意不同而导致译文相异的情况不少。专有词汇的英译也反应出目前佛典英译中词汇使用较为杂乱，并不统一的现象。语言方面的对比研究还涉及到句子层面，本章从断句方式和词汇释义方式两点上，分析译本的这些差异对句子关系和句意造成的影响。断句方式的差别导致句与句之间的关系在不同译本中呈现不同的关系，词汇释义的差异能导致整个句子的释义大相径庭。这些差异的主要原因仍然是译者对于文本的理解上的差异，这也反应出《妙法莲华经》本身的多义性对翻译造成的难度，而依哪一种意思翻译，译者也只能选择其中的一种。除了一般认为的时代的前进召唤某个作品的新译本的出现，这种原文本身的多义性也是造成新的译本不断出现的原因之一。译本文学性的比较涉及对话性的叙事方式、偈颂体和散文体的行文文体三个方面。对话性的叙事方式的对比从人称词的使用、直接引用和间接引用以及人称、引用、对话主体的关系三个角度着手讨论，指出人称词、引用方式的不同能造成叙事中人物之间的不同关系，使得叙事有着不同的效果。偈颂体和散文体英译讨论，反映偈颂翻译不仅要满足传递原文意义的基本要求，若还要传递原文体现美感的文体因素，则相当的困难。散文体的翻译存在多种修辞并存的情况，这对英译同样造成困难。在对中国传统翻译话语的讨论中，咒语的翻译正好顺应了古代佛典翻译话语中“五不翻”的情况之一，但即便均采用“音译”的方式，译者之间用来表达音韵的方式也是不同的，随后本文尝试重构咒语在鸠摩罗什时期的读音。古代佛典的翻译话语中，“八备说”也成为本节这部分讨论的重点，因其在当代佛典的翻译中出现了“新的变体”即 BTTS 的“八个条例”。“八备”与“八个条例”形成了古今照应之势，即便二者内容有异，也能看成古代译论在今日的一种折射。针对于译本出现新的版本的情况，本章也依次做了分析，认为其修改的原因包括顺应英文表达习惯的变化、增强译本的可读性、明

确文本意义、删减某些释义、顺应译者理解上的变化、跟进当代学术规范等，这些变化或以读者为导向，或以译者的理解为导向，或跟进时代的发展。

第三章为文本外部研究部分，从翻译研究中的文化学派的视角对《妙法莲华经》的英译进行研究。在对译本和译者关系的分析中，可看出译者身份与译本之间具有相互印证的关系，译本不仅传达来自他国文化的文本的信息，也烙印下译者的身份信息。有着相似身份的译者对同一个的文本的翻译风格也不尽相同，这与译者各自的理念和生活经验、理解方式、译作的目的等有着直接的关联。在对当今佛典翻译机构 BDK 和 BTTS 的组织方式、翻译流程的挖掘中，可发现二者均有着将佛典翻译到西方的出发点，但因其有不同的组织背景，二者有着不同的组织和运作方式，BDK 显得很现代而 BTTS 显得传统，后者一定程度上承接了古代佛典译经场中众人分工共同协作的翻译方式，这也体现了今日佛经翻译制度对古代佛典翻译译场的承接。而无论哪种组织方式，均是当代佛典译人对适应于当下的翻译模式进行探索的表现。《妙法莲华经》的多个译本背后还有着一些相互之间有着竞争关系的宗派或者组织作为一种支持或者赞助力量影响着译本的生成，由此可见，翻译并非译者个人行为那么简单，译者只是译本从翻译发起到翻译出版的整个活动中扮演其中一个角色。

第四章是对《法华经》的西译的影响研究，通过梳理法国作家福楼拜与《法华经》译本之间的因果关系，发现福楼拜在创作文学作品时直接受到《法华经》译本的影响，也揭示出翻译文学对世界文学以及新学科如“比较宗教学”的重要贡献。美国第一个英译本《法华经》也形成了对超验学派思想上诸多影响因素之一，从而成为美国思想解放运动一小股潜在的推动力。而各个时代的译者和译本之间的相互作用共同推动翻译的更新，也由此推进目标文化读者群体对译本的认识以及对中国佛教的认识。在对译本的读者反应的研究中，可发现普通英文读者与学界青睐的《妙法莲华经》英译本是不同的。学界因其在对译本的评判中显示出的高度专业化，其提供的某些视角不仅让读者能更清楚的认识译本间的异同，甚至可以对整个汉文佛典翻译活动及其翻译研究有一定的指导意义。

结论部分包含本文经过对《妙法莲华经》的英译后做出的总结，分析了该经的英译对未来佛典翻译活动的启示意义，同时该部分还包含本文对汉文佛典

翻译特点的思考，以及本研究的不足之处，并分析了未来汉文佛典英译研究的方向。

第一章 《妙法莲华经》英译文献综述

佛典自两汉时期从西域译入中文历经了千年之久，学界从各个层面对这段翻译史的研究成果也已相当丰富。汉译佛典中囊括了大小乘的经典，最可贵的是它保存了不少在印度本土已经失传的大乘佛经，以及藏译佛典中未有的早期经论¹。随着近一两百年东西方文化前所未有的交流碰撞，凭借对东方文化深广的影响力，汉文佛典逐步受到西方的重视，汉文佛典的西译得以起步，并从二十世纪后半期至今渐渐显出较为繁荣的景象。《妙法莲华经》的英译即在此大背景下持续了近一个半世纪之久。本章首先梳理整个汉文佛典英译的总体状况，然后以《妙法莲华经》英译为中心，梳理它涉及到的古今译史以及国内外对《妙法莲华经》英译的研究情况，最后说明本研究的理论框架。

1.1 汉文佛典英译概况

从古至今欧美对佛典的研究情况，狄雍（J. W. De Jong, 1921-2000）著《欧美佛学研究小史》（*A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*）一书有较为详细的梳理。此书同时述及了大量佛典文本的翻译史，包括汉文佛典的西译，如下：雷慕沙（Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）对法显的《佛国记》的法译、儒莲（Stanislas Julien, 1797-1873）对玄奘传和玄奘的《西域记》的法译、沙畹（Édouard Chavannes, 1865-1918）对义净著作的编译以及对佛教故事选译、李华德（Walter Liebenthal, 1886-1982）对僧肇的《肇论》的英译，若泽·范登布勒克（José van den Broeck）对《阿毗昙甘露味论》的法译、马塞尔·范·费尔特海姆（Marcel van Velthem）对《入阿毗达摩论》的法译、魏查理（Charles Willemen）和阿墨兰（I. Armelin）分别对《阿毗昙心论》的英译和法译、亚历克斯·韦曼（Alex Wayman）和秀子·韦曼（Hideko Wayman）对《胜鬘狮子吼一乘大方便方广经》的英译，以及郑学礼（Hsueh-li Cheng, 1939-）对《十二门论》的英译²。由于该书主要是对印度佛教研究情况的整理，故而对汉文佛典的西译述及内容并不全面。即便

¹ 佛典的藏译同样延续近千年，但起始是时间在七世纪的唐朝，比汉译晚了约六百年。

² J. W. Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America* (second edition), Delhi: Sri Satguru Publications, 1987: 22, 52, 86, 96, 98, 101.

如此，这些翻译史实无疑有利于追溯汉文佛典的西译史。此外，该书多处提及西方学者认识到汉文佛典对佛教研究的重要性，还将日译汉文佛典与英译汉文佛典相互比照，指出汉文佛典的英译的优势，并对今后的英译方式提出建议¹。

直到二十一世纪，中国学界才开始关注到汉文佛典的英译情况。魏望东的《东学西渐——当代佛经英译窥探》一文极为简要叙述了大陆、台湾、美国、英国等地的佛典英译情况²；姚腾的《释家典籍英译研究现状评析——兼论典籍英译研究对象的“失衡”现象》一文中的“释家典籍英译现状”部分，分“个人翻译”和“机构翻译”分别论及相关佛典的英译情况³。此二文虽说的对佛典英译状况梳理的重要尝试，但文中所作的概述过于简略，仍然难以看到迄今为止佛典英译的确实状况。较为细致的梳理汉文佛典英译史的文献有如下几篇：班柏的《晚清以降的中国佛典英译高潮》是对晚清至民国时期的汉文佛典英译史的梳理⁴；李新德的《“亚洲的福音书”——晚清新教传教士汉语佛教经典英译研究》一文，以及其后所著《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》一书中的第六章《“亚洲的福音书”：新教传教士对中国佛教经典的翻译与诠释》是以“晚清传教士”为焦点的汉文佛典英译史的梳理⁵。上述文献得以让我们窥见汉文佛典英译的部分史实，至于整个宏观译史仍待挖掘。本节尝试对此宏观译史进行勾勒，运用统计方法描绘出汉文佛典英译的底本、译本、译者、数量等基本信息框架。

汉文佛典的英译始于 1857 年艾约瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）对《壹输卢迦论》的翻译。由于汉文佛典从部数上讲数以千计，涉及的译者庞杂，要凭借一己之力完成资料查找和数据统计恐怕是不可能的，所幸的是佛教界和学界都对当代的佛典西译的事业投入了不少关注，有多个开放性的网站统计这项

¹ J. W. Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America* (second edition), 85-86.

² 魏望东，《东学西渐——当代佛经英译窥探》，《边疆经济与文化》，2009（10）：88-89.

³ 姚腾，《释家典籍英译研究现状评析——兼论典籍英译研究对象的“失衡”现象》，《郑州航空工业管理学院学报（社会科学版）》，2016，35（06）：132-135.

⁴ 班柏，《晚清以降的中国佛典英译高潮》，《外语教学与研究》，2014，46(02):273-281+321.

⁵ 李新德，《“亚洲的福音书”——晚清新教传教士汉语佛教经典英译研究》，《世界宗教研究》，2009(04):50-60+157；李新德，《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》，北京：商务印书馆，2015.

长久且庞大的译经事业。其中学者马德伟（Macus Bingenheimer）¹于 2001 年建立的开放性网站“汉文佛典西译目录”（Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages，以下简称“目录”）²对汉文佛典翻译成西方语言的译本有详实的统计。统计的译入语除了英语之外，涉及到的其他西方语言还包括法语、德语、意大利语、西班牙语、荷兰语、挪威语、俄语。本文认为可以将该“目录”作为描绘总体的汉文佛典英译概况的基础数据支撑，理由如下：该“目录”罗列出《大正藏》中的汉文佛典的西文翻译信息，依照《大正藏》的经号编目方式依次罗列，系统详实，除此之外也补充罗列了其他版本佛藏，如《已新纂续藏经》等文献中的汉文佛典的翻译信息；每一条译文信息包括原文在对应佛藏中的经号、经名、译者、译名、出版物/出版社、出版年等，信息较为完整；网站持续更新，更新频繁，关键在于得到包括国际上各大高校或者佛学研究界数量庞大的学者的支持³，信息渠道广阔。鉴于此，本文认为，该网站的西文佛典翻译的信息应属当前最全面且权威的。

马德伟的“目录”无疑是对汉文佛典翻译研究的宝贵资料，不过，从这些详实的信息中仍然可以引出不少疑问：英译了的汉文佛典到底有多少，占有汉文佛典多少比例？哪些汉文佛典被英译得最多，哪些汉文佛典最受关注或者认为值得被翻译？为什么有些佛典没有英译，是不值得翻译，还是应当译但目前还没有人做？哪些译本是全译的，哪些是节译的？哪些译者的英译活动最活跃？译者中主要是什么身份的人在参与，是自由译者、僧人、汉学家还是学者，是个人还是团体？在一百多年中，英译活动哪些时候最活跃，现在英译又

¹ 马德伟（Marcus Bingenheimer）出生于德国。获德国乌兹堡大学（Würzburg University）汉学硕士与宗教史博士，以及日本名古屋大学国际传播学硕士。目前为美国费城天普大学（Temple University）宗教系副教授以及图书馆人文信息中心主任。参见：<https://mbingenheimer.net/publications/publications.html>。

² 参见 <https://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>，其他译入语的翻译情况可供其他对佛典翻译研究有兴趣的学者参考。

³ 网站中仅罗列了提供 30 个条目以上的学者的信息，包括：Christoph Anderl, Baolian 宝莲, Achim Bayer, Benjamin Brose, Robert Buswell, Huaiyu Chen, Dhammadinnā, Bart Dessein, Michael Dorfman, Ronan Farrell, Rafal Felbur, Sophie Florence, Attila Fodi, Joachim Gentz, Rolf Giebel, Douglas Gildow, Eric Greene, Ann Heirman, Alexander Ong Hsu, Jamie Hubbard, Sylvie Hureau, Nobumi Iyanaga, Charles B. Jones, John Kieschnick, Henry Lohner, Nik Macleod, Mauro Maggi, Noriyoshi Mizufune, Charles Muller, Jan Nattier, Bhante Nyanatushita, Alexander O'Neill, Jason Protass, Michael Radich, Laureano Ramírez Bellerín, Gene Reeves, Pierce Salguero, Manuel Sassmann, Peter Skilling, Iain Sinclair, Śraddhāpa, Brenton Sullivan, Stefania Travagnin, Daniel Tuzzeo, Joseph Walser, Charles Willeman, Stuart Young, Jimmy Yu, Zhu Feng 朱峰, Harumi Hirano Ziegler, Doug Gildow, Wolfgang Erb, and Michael Radich 等。

是什么情况？等等。每一个问题都可以进一步牵扯出更多值得深入探究的问题，作为研究的起点或者中心发散点。如本节起始所指出，还未见有对汉文佛典英译方面的概貌进行讨论的，因此，在此“目录”的基础上，本小节试图建立汉文佛典英译的概貌，追寻上述部分疑问的答案，也为对佛典英译感兴趣的读者提供部分研究的线索。

此节基于“目录”所做的统计，以其网页显示的 2019 年 9 月 28 日的更新日期为止，统计范围为《大正藏》中收录的经文。虽然所有出版了的现代以前（pre-modern）的汉文佛典超过 6000 部，其中《大正藏》中收录了 3283 部，其他佛藏或者书籍中收录另外三千多部汉文佛典¹，但从“目录”中翻译的情况看，《大正藏》之外的汉文佛典西译数量相对而言极少，故本小节暂不纳入统计中。不得不说，即便已经有了这些基础信息，要给出最终整齐的统计数据并不是一件容易的事，因为基础信息本身并不完善，这就牵涉到一系列问题：比如某些译文没有给出确切的出版年份，这就需要核查，但如果难以查到则需要另想办法处理；再比如，同一个译者在列出的不同条目中姓名写法不统一，就需要核查是否真是同一个译者；再如某些条目备注为“summary”，这应不应该纳入“翻译”的统计范畴里等等。这些问题都需要一一处理才能最终生成一个较为整齐的统计表。以上问题将给出说明具体的处理方式，但在给出“汉文佛典英译”的最终统计前，仍然需要强调的是：本节尽力以最佳的方式给出统计数据，但统计中某些数据或者处理方式并非十分的完善，某些数据也可能并不完全准确。不过，相信总体而言，统计至少能做到为汉文佛典英译的状况做一个概况式的描述。

以下说明对“目录”处理过程中所做的调整：

- 1、 备注有“summary”的条目不予统计。“翻译”的定义在学界虽然存在多样性，在某些定义下，这种用其他语言写的“概要”恐怕应该划入“翻译”的范畴，不过，本文认为“概要”内容可长可短可细致可粗放，内容范畴过于宽泛，因此这里暂未将“概要”纳入统计，比如

¹ 中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）开发的数字化佛典数据库（2019 版）中还有约 2175 部未被《大正藏》收录但收入在如《卮新纂续藏经》、《大藏经补编》、《嘉兴大藏经》等佛藏中的佛典，另外有《大日本佛教全书》中近 950 部未数字化的佛典，参见 <https://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>。

T12n0387《大方等无想经》的英文翻译条目后备注“detailed summary, not translation”，不予统计；

- 2、 备注中指出该英译的原文本不是以中文本为主的条目不予统计。比如 T16n0666《大方等如来藏经》的一个英文全译本后备注（mainly from Tib.&Skr.），表示译本主要以藏文和梵文本为主要原文本，不予统计；
- 3、 在某些条目的备注中有提及新的翻译信息的，将其纳入统计。如 T32n1648《解脱道论》，只有一条全译本的信息，但在此信息中又给出了一个节译的信息，将其纳入统计；
- 4、 英译的出版时间若有备注再版时间的，以初版时间为准；个别译文有首次宣读时间或者译出时间早于出版时间的，记前者；数据中含有极少数译文出现在未发表的硕博毕业论文，也纳入统计。
- 5、 同一个译者所译的同一本佛经的不同部分发表在同一个刊物的几处，在网页目录中列成了不同的条目，将其合并算成一个条目。如 T01n0026《中阿含经》的翻译条目中，Mun-keat Choong 所译其中的第 190 个和第 191 个经文（《中阿含经》内含总共 222 个经文）发表在同一个刊物上，但是分两条列出，将其合并为一个条目。
- 6、 在“目录”中，某些同本异译的汉文佛典的翻译统一归于它们的经号组合之下，比如通常所谓的《心经》，其译本包括 T08n0250 鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》、T08n0251 玄奘译《般若波罗蜜多心经》、T08n0252 法月译《普遍智藏般若波罗蜜多心经》、T08n0253 般若共利言等译《般若波罗蜜多心经》、T08n0254 智慧轮译《般若波罗蜜多心经》、T08n0255 法成译《般若波罗蜜多心经》、T08n0256《唐梵翻对字音般若波罗蜜多心经》、T08n0257 施护译《佛说圣佛母般若波罗蜜多经》，这些译本若有各自的英译，统一归于 T08n0250 (T08n0251, T08n0252, T08n0253, T08n0254, T08n0255, T08n0256, T08n0257)的经号组合之下，另有内容大致相似的经文也在“目录”中按此方式罗列，便于统计；但“目录”并非均这样操作，比如名称同为《大方广佛华严经》的几个经典 T09n0278、T09n0279、T10n0293 并未

合并，因各自均为大部头的部类，这里不作调整，按照“目录”的方式统计。

- 7、 统一或更正某些译者姓名。更正和统一的译者姓名如下：T01n0026《中阿含经》第180经的译者之一“L. Hurwitz”名更正为“L. Hurvitz”；T46n1915《小止观》其中一译本译者“目录”写为“Goddard, Dwight et al.”，这里精确到两人“Bhikshu Wai-Dau and Dwight Goddard”；T32n1666《大乘起信论》其中一译本的译者名“Hakeda, Yoshiro S.”更正为“Hakeda, Yoshito S.”；T48n2001《宏智禅师广录》的译者在“目录”中只列出了“Leighton, Taigen Dan”，经查阅后更正为两人“Leighton, Taigen Dan and Yi Wu”；T17n0801《无常经》“目录”中译者名“Willeman, Charles”更正为“Willemen, Charles”；T12n0366 (T12n0367)《阿弥陀经》其中一个译本的译者名“Upasaka Lim Teon Aik”更正为“Upasaka Lim Teong Aik”；T17n0784《四十二章经》其中一个全译本译者名“Shih, Hsuan Hua”调整为“BTTS”（Buddhist Text Translation Society 的缩写）；T15n0600《十善业道经》的其中一个译本的译者名“Upasaka Won Mou-Lam 黄茂林居士”统一改为“Wong Mou Lam 黄茂林”；其他统一译者名的例子，比如把“Lu, K’uan-yu (Charles Luk)”统一为“Luk, Charles”，把“Suzuki Daisetz Teitaro”统一为“Suzuki, D. T.”，把“Cleary, Thomas F.”统一为“Cleary, Thomas”等类似统一名字的情况此处就不一一罗列了¹。
- 8、 更正个别译文发表时间、一个条目的经号组合、三个经号、一个译本的翻译类型。发表时间的更正方面，一是 Gene Reeves 的英译 T09n0262《妙法莲华经》*The Lotus Sutra* 在“目录”里列的出版年是“2010”，更正为“2008”，另一个为 Joseph Edkins 英译的 T30n1573《壹输卢迦论》“目录”里只列出了“1893”，但最早的时间应为“1857”；更正“目录”中条目组合“T14n0449: (T14n0450, T14n0451, T21n1331 (12))”为“T14n0449: (T14n0450, T14n0451, T21n1331 (12),

¹ 译者名有不确定的地方是 Sinclair, Ian 和 Sinclair, Iain 是否为同一人，Pruden, Leo M. 与 Pruden, Leo 是否为同一人，因此未做合并保留原本的人名。

T20n1161, T19n0922, T19n0924a)”,因为在罗列出的译本中涉及到了更正后的最后三个经文的英译;根据《大正藏》编目,更正经号“T13n1332”为“T21n1332”,更正“T13n1336”为“T21n1336”,更正“T13n1360”为“T21n1360”;更正 T09n0262 (T09n0263, T09n0264, T09n0265)《妙法莲华经》英译本中 Soothill, W.E.的全译本为节译本。

《大正藏》于日本大正 13 年(1924)由高楠顺次郎和渡边海旭发起,组织大正一切经刊行会,由小野玄妙等人负责编辑校勘,1934 年印行。全藏共 100 册,分三个部分:正藏 55 册,续藏 30 册,别卷 15 册(图像部 12 册,总目录 3 册),收入佛籍总数冠于各种大藏经,计正藏、续藏、图像和总目录共 3493 部,13520 卷。经藏分阿含、本缘、般若、法华、华严、宝积、涅槃、大集、经集、密教十类;律藏包括弥沙塞部、摩诃僧祇部、昙无德部、萨婆多部、解脱戒经(迦叶遗部)和菩萨戒等;论藏分为释经论、毗昙、中观、瑜伽、论集等五部类;杂藏分为经疏、律疏、论疏、诸宗、史传、事汇、外教和目录等八部类,续藏 30 册中除最末一册为古逸和疑似两类,专收敦煌古逸经、律、论疏和疑似经外,其余 29 卷收入日本著述的续经疏、律疏、论疏、诸宗四类及悉昙。在“目录”经过以上调整后,统计的译本总共有 793 个¹,其中包括全译本 537 个和节译本 256 个,涉及经文共 415 部,译者 300 多人。以下给出每个类别佛典所有的英译个数统计表:

表 1.1 汉文佛典英译数目依《大正藏》分类统计表

大类别	小类别 (经文总个数 ²)	有英译的佛典数目	英译个数
经藏	阿含部 (151)	13	66
	本缘部 (68)	15	20
	般若部 (42)	10	35

¹ 续藏除了最末一册古逸和疑似两类之外的 29 册,虽说是日本著述,但是其中有大量的中文著述。本文查阅了 T56-T84 在“目录”中的英译情况,原文本只从 T83n2650《净土和赞》开始出现中日文混杂的文本,有十部左右以日文为主的原文典籍。考虑到“汉文佛典的英译”统计的全面性,即便是日本著述,本文也按照“目录”所列将其全部保留纳入统计。

² 经文总个数的计算以对应经号个数算,作为参考,如经藏的经号范围为 T01n0001-T21n1420,则经文总数为 1420 个。

	法华部 (16)	6	23
	华严部 (32)	7	15
	宝积部 (64)	11	40
	涅槃部 (23)	4	14
	大集部 (28)	4	10
	经集部 (423)	52	94
	密教部 (573)	58	70
	(小计) (1420)	180	387
律藏	(小计) (84)	18	23
论藏	释经论部 (31)	9	15
	毗昙部 (28)	7	7
	中观部 (15)	9	15
	瑜伽部 (49)	15	21
	论集部 (65)	16	26
	(小计) (188)	56	84
杂藏	经疏部 (111)	11	12
	律疏部 (12)	2	2
	论疏部 (35)	4	4
	诸宗部 (175)	43	82
	史传部 (95)	28	64
	事汇部 (16)	2	6
	外教部 (8)	7	14
	目录部 (40)	2	5
	(小计) (492)	99	189
续藏	(小计) (736)	62	110
总计	(2920)	415	793

从以上统计表可看出,《大正藏》有英译本的佛典的个数还不到总数的七分之一,即便减去含有日文本的续藏中的经文个数,这个比例也只约有五分之一¹;而根据“目录”显示,佛典的英译数量远远超出其他西方语言的翻译数目,因此,就《大正藏》中包含的汉文佛典的西译情况而言,还需要较长的时间。下面以历时的方式,给出以年份为横轴,英译数量为纵轴的汉文佛典英译统计图,年份以十年为单位计算,起始年为第一部汉文佛典《壹输卢迦论》的英译时间 1857 年。在制作该图时对译本年份做了如下调整:某些译本翻译持续多年的,按起始年算,有一个译本翻译时间为“1900s”,按“1900”算,还有一个译本翻译时间是“1990s”,根据“目录”信息,最早为“1991”出版,因此按“1991”算;有三个译本的年份后留有“?”,暂按标注的年份算;有 11 个年份不能确定的译文暂不纳入统计。另外,“目录”中有极个别的条目标注是否为全译或者节译的时候加有“?”,暂将其忽略,如 T10n0279《大方广佛华严经》的一个英译条目后标注为“complete (?)”,将其暂做“complete”,即全译本对待。

表 1.2 汉文佛典英译数量统计表(以十年为单位)

年份	数量
1857-1866	4
1867-1876	6
1877-1886	5
1887-1896	12
1897-1906	8
1907-1916	4
1917-1926	5
1927-1936	27

¹ “目录”的统计未必完整,比如以“T08n250”为首的《摩诃般若波罗蜜大明咒经》条目,即便已经罗列了九个英译本,但是其中未见有 Suzuki D. T.、BTTS、Max Müller、Edward Conze 等人的英译本,这四者涉及译本为: Suzuki, Daisetz Teitaro. *Manual of Zen Buddhism*. London: Rider and Company, 1950: 26-30; BTTS. *The Heart of Prajna Paramita Sutra: with “Verses Without A Stand and Prose Commentary”* (2nd edition). CA: Buddhist Text Translation Society, Dharma Realm Buddhist University, Dharma Realm Buddhist Association, 2002: 1-2; Müller, Max F. *The Sacred Books of the East* (vol. 49): *Buddhist Mahāyāna Texts (Part II)*. Oxford: Clarendon Press, 1894: 153-154; Conze, Edward. *Buddhist Scriptures*. Penguin Books, 1959. 但即便“目录”有部分遗漏,实际英译量相比总数的占比也很小。

1937-1946	25
1947-1956	34
1957-1966	26
1967-1976	66
1977-1986	73
1987-1996	117
1997-2006	151
2007-2016	178
2017-2026	41
总数	782

为更直观的看到译经量的历史变化，给出以上表格的统计图如下：

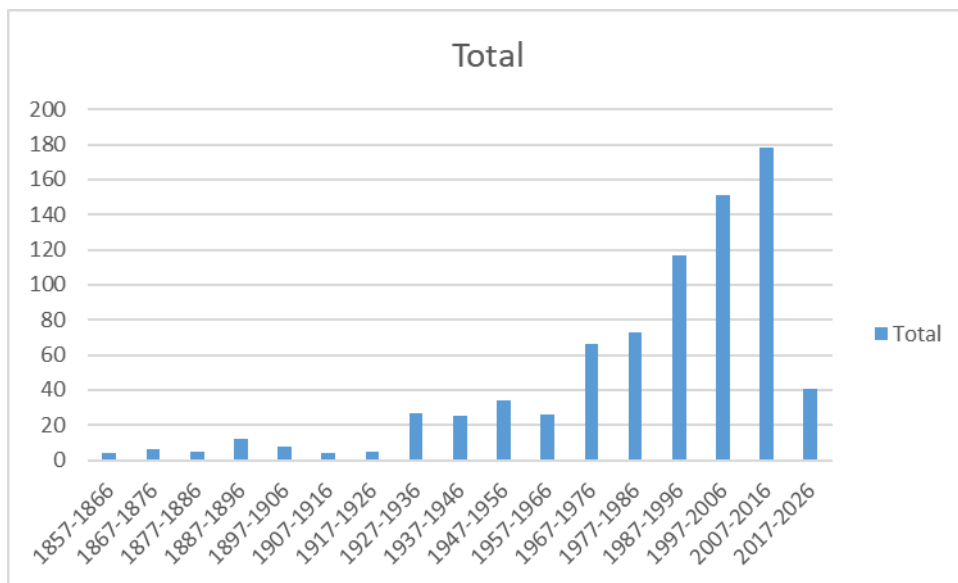


图 1.1 汉文佛典英译数量统计图（以十年为单位）

从图和表可知，在汉文佛典英译开始后的 70 年间，每十年的翻译基本是以个位数计，在随后的 1927-1986 的 60 年间每十年以两位数的数字计，在

1987-2016 的 30 年间，每个十年以一百以上的数量计，总体的英译数量呈增长趋势。

按照“目录”的以经号为首的条目编排方式，总计有英译文的汉文佛典数量共 415 部。但是，这里需要说明的是，这里的“415”的数目中，诸如这类将同本异译经或者内容大致相似的经文的经号放在一起的条目，如“T08n0224(T08n0225, T08n0226, T08n0227, T08n0228)：Dao xing bo re jing 道行般若经, Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitāsūtra”，被算成一部经典，其中的每一个经号对应的经文也并非都有英译文¹。

把全译和节译的数量一起统计，将翻译数量从大到小排列，给出翻译数在 3 个及以上的佛典个数：

表 1.3 英译总数在 3 个及以上的佛典个数

英译数	9 以上	9	8	7	6	5	4	3
对应汉文佛典数	5	2	6	5	4	9	10	38

英译个数在 9 个以上的 5 部佛典详细信息如下：

表 1.4 英译总个数在 9 个以上的五部佛典

经号	名称	英译个数	类型（全译个数/节译个数）
T01n0026	中阿含经	21	0/21
T01n0001	长阿含经	15	1/14
T09n0262 (T09n0263, T09n0264, T09n0265)	妙法莲华经	13	8/5

¹ 有一个例外是，T09n0278 和 T09n0278-31 (T10n0279 (36), T10n0293 (fasc. 40), T10n0296, T10n0297)算成是两条，因即便 T09n0278-31 是 T09n0278 经文《大方广佛华严经》的第 31 品《普贤菩萨行品》，但它对应有几个其他经中的相似品类形成了一个单独组合。

T82n2582	正法眼藏	10	4/6
T02n0099	杂阿含经	10	0/10

从上表的翻译类型可看出，五部佛典中除了《妙法莲华经》外，均以节译为主，而且，虽然《妙法莲华经》对应经号为一个组合，即它有几个同本异译经，但是所有的英译文均以《妙法莲华经》一个中文本为底本翻译而来。若要从文本的对比上做翻译研究，多个全译本无疑是最佳的文本对比材料，节译的译文若是出自经文的同一个部分，也能做比较。但是，节译文本的不确定性就是，同一个佛典的多个节译本可能出自它的不同内容，例如表格中的《长阿含经》，其本身是 30 部佛经的集合，它的 14 个节译没有来自其中同一个经文的，因此每一个节译均不同。同理，上表中的《中阿含经》本身包含共 222 个小佛经，它的 22 个译文中大部分也译自其中不同的小佛经。故而不能单纯从总的翻译个数来计算一部佛典的重译数目，也不能将其译本个数与其他佛典的对比上显得“多”，就得出该经更“多”比例的内容被英译了的结论，因为每部佛典本身的长短差别巨大，比如《心经》比《长阿含经》不知道短了多少倍，但它们各自都算成是“一部”佛典，表中的《中阿含经》虽然在英译数量上是所有经文中最多的，但实际上，翻译的内容的量还远远不及一半。因此，以下给出全译本在 3 个以上的佛典信息：

表 1.5 英文全译本数在 3 个及以上的佛典个数

全译本 个数	9	8	7	6	5	4	3	总计
对应汉 文佛典 数	2	3	4	3	4	10	20	46

全译本在 3 个以上的佛典信息见附录 2，可见其数量最多的 5 个汉文佛典如下：

表 1.6 全译本个数最多的 5 个汉文佛典

经号	名称	全译本个数
----	----	-------

T08n0250 (T08n0251, T08n0252, T08n0253, T08n0254, T08n0255, T08n0256, T08n0257)	摩诃般若波罗密大明咒经	9
T12n0366 (T12n0367)	阿弥陀经	9
T09n0262 (T09n0263, T09n0264, T09n0265)	妙法莲华经	8
T08n0235(T08n0236, T08n0237, T08n0238, T08n0239)	金刚般若波罗蜜经	8
T12n0365	观无量寿佛经	8

全译个数最多的两部经为有多个中文本的《摩诃般若波罗密大明咒经》（通常谓《心经》），以及《阿弥陀经》，这两部经文，若按鸠摩罗什的中文本计算，前者有二百多个字，后者为两千多字。拥有 8 个英文全译本的三个汉文佛典，《妙法莲华经》全文约七万字，《金刚般若波罗蜜经》（通常谓《金刚经》）和《观无量寿佛经》分别为五千多字（以鸠摩罗什译本算）和八千多字。因此本论文所研究的《妙法莲华经》应属长篇经文中全译本最多的汉文佛典，这也是本研究选择该经的原因之一。

从译者的统计角度出发，参与汉文佛典英译的译者数目有 300 多人，翻译经文（含全译和节译）在 3 个及以上的译者及其翻译个数统计表见附录 3（左边栏），翻译数量及其对应的译者个数的统计如下：

表 1.7 英译数量在 3 个及以上的译者数量统计

翻译数目	9 个以上	9	8	7	6	5	4	3	总计
译者个数	10	3	3	4	8	5	9	23	64

以下给出英译总数目在前十的译者信息：

表 1.8 英译数目最多的前十位译者信息

译者	翻译数目	涉及佛典个数
----	------	--------

Rulu 如露	48	44 ¹
Anālayo	36	4
Hirota, Dennis et al.	18	18
Beal, Samuel	15	14
Salguero, C. Pierce	14	14
Giebel, Rolf W.	14	14
Swanson, Paul L.	12	11
Yamamoto, Chikyō	12	12
Willemen, Charles	11	11
Paul, Diana Y.	10	10

作为对照，附录 3（右半边栏）同时给出了全译本个数在 3 个以上的译者信息，以下为全译本数量与对应译者数量的统计表：

表 1.9 全译本数量在 3 个及以上的译者数量统计

翻译 数目	9 个以 上	9	8	7	6	5	4	3	总计
译者 个数	5	3	2	3	1	6	8	21	49

全译本总数在前十的译者信息如下：

表 1.10 全译本总数在前十的译者

译者	全译本数目	涉及经文个数
Rulu 如露	40	38
Hirota, Dennis et al.	18	18
Giebel, Rolf W.	12	12

¹在“T08n0250 (T08n0251, T08n0252, T08n0253, T08n0254, T08n0255, T08n0256, T08n0257) 摩诃般若波罗密大明咒经”条目下 Rulu 译有其中的 T08n0250、T08n0251、T08n0252 三部经典，为保持统计上一个条目算一部佛典的一致性，这里计算成一部。

Yamamoto, Chikyō	12	12
Willemen, Charles	11	11
Watson, Burton	9	9
Luk, Charles	9	8
Salguero, C. Pierce	9	9
Beal, Samuel	8	8
Buswell, Robert E., Jr.	8	6

上表的每一个人名背后都有一段从事汉文佛典英译的历史。这里的译者各自身处于不同的年代，比如塞缪尔·比尔（Samuel Beal, 1825-1889），19世纪对西方学习中国的佛教有重要的推动功绩的来华传教士；陆宽昱（Charles Luk, 1898-1979），广东人，“初礼西康之呼图克图（活佛或圣者之意）为师，其后师事虚云和尚，生平以翻译汉文佛典成英文佛典为职志，致力向西方传布佛法”¹；伯顿·华兹生（Burton Watson, 1925-2017），著名的中日经典文学翻译者；还有待挖掘的译者情况，比如译得最多的 Rulu 如露，不能单独从网页搜索找到个人信息，甚至从他的第一个译本《佛陀的教义》（*Teachings of the Buddha*）中也没有找到太多的个人信息，如生平、本名等。

据 Rulu 在他的一个英译本《佛陀的教义》（*Teachings of the Buddha*）的前言所讲，巴利语佛典都有英译本，但汉藏梵文佛典的英译还没有完成²。同一经文不同原语的英译本的出现，对未精通多种原语的佛典研究者而言，将是可相互参照对比的研究资料，这样的对比能够帮助解析某一原文本中可能存在的模糊之处，以及推断出各个原文本在所属语言中的“本地化”差异，这有利于对探究文化的异质性或者共性。另外，不同原语佛典既然都要英译，那么某些词的表达是否能够统一？这在未来也是值得探究的问题。

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，4826。

² Rulu, *Teachings of the Buddha*, Bloomington: AuthorHouse, 2012(2009), xi.

1.2 《法华经》的翻译史

《法华经》为此经在中文中的统称，其名称最初来源于梵文 *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*，根据《普林斯顿佛学词典》（*Princeton Dictionary of Buddhism*），该梵文名称的直译为“White Lotus of the True Dharma”，“Saddharma”意为“真法”（“true dharma”）或“正法”（“right dharma”），“Puṇḍarīka”意为“白莲花”（“white lotus”）¹。“莲花”作为最重要的象征物之一，普遍存在佛典文献和图像文化中，其出淤泥而不染的特性，象征众生能于五浊恶世的轮回中产生或者保有清净明了之真性。标题中以此意象修饰佛法，表明大乘菩萨或者佛法能于浊恶世中弘法利生却不受染浊之特性。《法华经》现存的所有中文版本有三个，分别为《妙法莲华经》、《正法华经》和《添品妙法莲华经》，其中以鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》影响最为广泛，且本文所研究的英译文均以此为翻译的底本，因此，下文以此为综述的具体对象，首先述及《妙法莲华经》的大致内容，其后梳理它的翻译史，以及国内外对该经英译的研究情况。关于翻译史的梳理部分，由于佛典翻译有着悠久的历史，某些汉文佛典翻译史，不可避免的涉及到复杂的历史关系。《法华经》的翻译史包括从西域文字的译入中文的阶段，以及之后由中文外译的阶段。将《法华经》的整个翻译史进行拨疏，可以为认识《妙法莲华经》的英译史提供一个完整的背景，为汉文佛典的英译在整个佛典的西传过程中所处的位置和扮演的角色提供一个大概的定位，也对我们认识现今汉文佛典向西方翻译的进程有一定的促进作用。这部分将用历时的方法梳理《法华经》的西译史，重点梳理《妙法莲华经》的英译史。

1.2.1 《妙法莲华经》内容简介

以下以鸠摩罗什版《妙法莲华经》²为例，依章节简述此经内容：

第一序品：本品为释迦牟尼佛宣说本经的缘起。佛于王舍城耆闍崛山，受诸大比丘（尼）、菩萨众、人非人等天龙八部诸王眷属围绕，说《无量义经》

¹ Robert E. Buswell, Jr. and Donald S. Lopez, Jr., *Princeton Dictionary of Buddhism*, New Jersey: Princeton University Press, 2014. 该辞典第 xi 页“Conventions”中，说明辞典中的书名均以其源初语言给出，随即以 *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* 为例，由此推知《法华经》的诞生语言为梵文；对梵文中两个名词的解释分别在 729 页和 680 页。

² 本文中所引用的中文《妙法莲华经》正文内容均出自王彬译注，《法华经》，赖永海主编，《佛教十三经》，北京：中华书局，2010.5。

后，入无量三昧，瑞祥纷现，天雨曼陀罗花、大地六种震动，佛眉间白毫大放光明，照亮东方诸佛国土，靡不周遍。弥勒菩萨以此瑞相的缘由发问于文殊师利菩萨（文殊菩萨），文殊菩萨答曰无量劫前有日月灯明如来，亦说《无量义经》后现相同瑞相，随即说大乘经，名《妙法莲华》，时座中妙光菩萨即文殊菩萨身是也，妙光菩萨八百弟子中之求名菩萨即今弥勒菩萨身是也。以此为证，文殊菩萨推测，释迦牟尼佛将为大众宣说《妙法莲华经》。

第二方便品：佛从三昧中起，告舍利弗，佛所成就第一希有之法，一切声闻、辟支佛所不能知，唯佛与佛能究尽诸法实相，引起声闻、辟支佛果者及发此二乘心之大众惊疑。舍利弗代众生三次殷勤劝请佛陀说法，佛三止之后终于应允解说，是时会中五千增上慢人退席而去。佛即宣说，诸佛唯以一大事因缘出现于世，即欲令众生开、示、悟、入佛之知见，以众生诸行、习业、欲、性、诸根利钝等种种因缘，随应方便说法，唯以一乘佛法教化众生，而实无二乘或三乘之差别。后者只为开方便之门，讲真实之意，即揭示“开权显实，会三归一”之大乘教义。

第三譬喻品：舍利弗悟解法义，得佛授记未来当成就佛道，号“华光如来”，代大众继请佛陀开示。佛复以譬喻明晓“开权显实，会三归一”的教义，另有智者解悟，宣说“火宅四车”之喻：大宅起火，长者之子嬉戏宅内，虽闻父教诲，但幼稚无识，贪着戏处不肯出宅，长者为救诸子，称言宅外有希有难得羊车、鹿车、牛车，出宅者随欲得之。诸子竞相出宅，长者见安稳得出，各赐诸子更珍贵的大白牛车。此喻强调众生处于火宅贪利受苦而不自知，如来以三乘之权宜之计引导众生出宅，实则显一佛乘而度脱之。

第四信解品：须菩提等弟子以长者穷子的譬喻表达对佛陀教法的悟解。有幼年之人舍父逃逝，年岁长大穷困潦倒，四方谋生，于一国中与父相遇，父识儿欲相认，但穷子畏惧父之权财，意欲逃离，父以方便之力，派二人诱子入家做仆，知其志意下劣，雇其做除粪等卑劣之事，待子意渐通泰，欲成就大志，临终前与子相认，并托付一切财物。喻中“大富长者”则是如来，“穷子”为迷误众生，“雇佣干活”喻方便之法，“除粪”等喻众生无所悕求乐于之小法，最后托付的“财物”喻佛之大乘教化。

第五药草喻品：佛告摩诃迦叶等大弟子，如来说法，一相一味，皆无虚妄，以智慧方便演说之法悉皆到于一切智地，如云遍覆山川草木，一雨润泽，而诸大中小、上中下草木所得各有差别。

第六授记品：如来为四大声闻弟子授记于未来成佛，摩诃迦叶名曰“光明如来”，须菩提号曰“名相如来”，大迦旃延号曰“阎浮那提金光如来”，大目犍连号曰“多摩罗跋栴檀香如来”。

第七化城喻品：佛告诸比丘，无数劫前大通智胜如来成佛时，十方诸佛世界均现瑞相，此佛出家前所生十六王子皆随佛出家修道，信受通利且乐说《妙法莲华》，终皆成佛果；第十六为释迦牟尼佛，为众生说世间无有二乘而得灭度，唯一佛乘，如一导师领导众人，欲通过险难恶道至珍宝处，众人中途疲极怖畏，欲将懈怠，导师以方便力于险道中化作一城，另众人止歇，继之前行以达宝地。如来以方便力，于一佛乘分别说三，如彼导师为止息故为众人化城。

第八五百弟子受记品：佛为富楼那弥多罗尼子授记，号曰“法明如来”，为憍陈如及五百阿罗汉授记，尽同一号，名曰“普明如来”，五百罗汉以喻悔过，如人至亲友家醉酒而卧，亲友以无价宝珠赠之并系其衣中，其人不知，醒后游行他国，受尽贫苦，后遇友人，才知宝珠加身。“怀珠未觉者”为未觉悟之人，“亲友”喻如来，“宝珠”喻佛所教化的一切智心。

第九授学无学人记品：佛为阿难授记未来成佛，号“山海慧自在通王如来”，为罗睺罗授记，号“蹈七宝华如来”，再为二千学无学之人授记于未来各得成佛，皆同一号，名“宝相如来”。

第十法师品：佛告药王菩萨及诸大士，听闻随喜、受持、读诵、解说、书写《妙法华经》者，必当成就佛果，若有毁谤读诵此经者，其罪甚重。佛以高原穿凿求水喻之，若见干土，知水尚远；转见湿土，知水必近，以说明未闻未解未能修习此经者，是人距正等正觉尚远，若得闻解思修，则近临正等正觉。欲为四众所此经则，应入如来室，着如来衣，坐如来座，即应生大慈悲心、柔和忍辱心并解悟一切法空，且不懈怠。

第十一见宝塔品：佛说经时，从地涌出多宝佛塔，住于空中，塔出音声赞叹释迦牟尼佛为大众说《妙法华经》。佛为大众说因往昔多宝如来发誓愿，当于《法华经》处涌现听经，为作证明，故今有宝塔现前；欲见塔中佛身，需释

迦牟尼佛分身诸佛从十方世界还集一处，随即分身诸佛齐集娑婆世界，宝塔开启，多宝佛于宝塔中，分半座与释迦牟尼佛。佛继而说《法华经》为诸经第一，奉持此经为极稀有难得之事，若能持者，诸佛欢喜赞叹。

第十二提婆达多品：佛告菩萨即天人四众，其往昔常作国王，求无上菩提，心不退转，时有仙人受其供养，为其宣说《妙法华经》，致得成佛；昔日仙人即提婆达多，佛为其授记未来成佛，号“天王如来”。应智积菩萨所问，文殊菩萨言于龙宫唯常宣说《妙法华经》，度化无数众生，有八岁龙女速得成佛。智积菩萨以释迦如来求菩提道时，于无量劫难行苦行，未曾止息，不信其须臾顷成佛，舍利弗以女身垢秽有五障生疑。龙女现前，须臾间成就佛果。

第十三劝持品，药王菩萨、大乐说菩萨与二万菩萨眷属于佛前发愿，以大忍力在后恶世奉持此经典，已得授记的五百阿罗汉，及有学无学八千人发愿于他方国土广说此经。尔后，佛为其姨母摩诃波阇波提比丘尼授记未来成佛，号“一切众生喜见佛”，并为六千菩萨转次授记；佛再为出家前妻子耶输陀罗比丘尼授记，号“具足千万光相如来”，诸比丘尼发愿于他方国土广宣此经。继而八十万亿那由他诸菩萨发愿，于如来灭后，于十方国土护持此经。

第十四安乐行品，佛宣示后世发心演说《法华经》者应安住身、口、意、誓愿安乐行四种行法中；又以“髻中明珠”喻《法华经》之稀有难得，如转轮圣王降伏诸国，论功行赏，唯髻中明珠不以与之，佛以禅定智慧力王于三界，赏给四众诸法之财，而说不说《法华经》。此经是诸如来第一之说，最为甚深，如难信之珠，不妄与人。

第十五从地涌出品：他方国土所来菩萨发愿，欲于此土护持《法华经》，佛宣示此土已有众多菩萨护持广说此经，是时，从地涌出无量菩萨，佛应弥勒菩萨之问，说此涌出菩萨为佛成道后所教化，住于虚空。弥勒等无数菩萨对佛得道以来过四十年，其时未久，而已度化无数菩萨生起疑惑。

第十六如来寿量品：佛应弥勒之请，说如来于久远劫前早已成佛，为方便教化众生，而示现灭度，佛以喻比之，如良医诸子饮毒失心，父备色香具好之良药，而子拒服，父以远丧他国为信，托人传话，致使子醒悟服药，毒病皆

愈。佛即良医，众生即中毒失心之子。以此阐明佛寿无量，且佛常于娑婆世界及他方国土教化利导众生。

第十七分别功德品：大会闻佛说寿命长远，无量众生得大饶益，佛告弥勒，若有人听闻信解佛寿无量，是人功德无量，若有人听闻信解受持读诵书写宣说《法华经》，则其功德无量，疾至一切种智，近于正等正觉。

第十八随喜功德品：应弥勒所问，佛说听闻《法华经》而随喜者，所得福德深广，何况读诵宣说此经者。

第十九法师功德品：佛告常精进菩萨，受持读诵解说书写《法华经》者，当得眼、耳、鼻、舌、身、意功德，庄严六根清净。

第二十常不轻菩萨品，佛告得大势菩萨，昔威音王佛时，有常不轻菩萨，礼拜赞叹四众，临终时闻威音王佛所说《法华经》，六根清净，增长寿命，广为人说《法华经》，化千万亿众，命终后得值千万亿佛，于诸佛法中说是经典，功德成就，当得作佛，常不轻菩萨即释迦佛身，是《法华经》能大饶益诸菩萨，令至阿耨多罗三藐三菩提，常应受持读诵解说书写此经。

第二十一如来神力品：佛于大众前现大神力及诸瑞相，向众宣示，此经功德无边无尽，如来一切所有之法，如来一切自在神力，如来一切秘要之藏，如来一切甚深之事，皆于此经宣示显说，嘱咐大众，如来灭后，应一心受持、读诵、解说、书写、如说修行此经。

第二十二嘱累品：佛以右手摩顶无数菩萨，付嘱菩萨广宣流布《法华经》，诸菩萨发愿如教奉行。尔时，释迦牟尼分身诸佛各还本土。

第二十三药王菩萨本事品：应宿王华菩萨之请，佛宣说药王菩萨于往昔日月净明德佛住世时，名一切众生喜见菩萨，以神通力愿焚身供养如来，命终之后复生其佛国中，待佛涅槃后，再燃双臂供养佛舍利。佛接着宣说《法华经》为诸经第一，受持此经以及《药王菩萨本事品》，功德无量无边。

第二十四妙音菩萨品：佛放光明照东方诸佛世界。有世界名净光庄严，净华宿王智如来座下有妙音菩萨以神力并八万四千菩萨来诣耆闍崛山。应文殊菩萨和华德菩萨问，佛说妙音神力乃其过去供养云雷音王佛，今生净华宿王智佛国，得神力，住现一切色身三昧，现种种身，为众生演说《法华经》。

第二十五观世音菩萨普门品：应无尽意菩萨发问，佛说观世音菩萨的名号因缘，言观世音菩萨以威神力故，能于种种困厄苦难处，救度饶益闻称其名号之众生，并普现各种应身救度众生。

第二十六陀罗尼品：佛宣说数次读诵书写《法华经》的功德甚多，药王菩萨、勇施菩萨、毗沙门天王、持国天王、诸罗刹女为守护受持演说此经者，说陀罗尼神咒。

第二十七妙庄严王本事品：佛告大众，无量劫前有佛名云雷音宿王华智佛愍念众生，说《法华经》，其时有妙庄严王之二子，名净藏、净眼以种种神变，令其父王对彼佛心生信解，王与眷属诣往佛所，闻佛说法，供养如来，云雷音宿王华智佛为王授记于未来成佛，号“娑罗树王”佛，即时，妙庄严王、王夫人及二王子并诸眷属随佛出家修道。彼时王即今华德菩萨，净德夫人即光照庄严相菩萨，二子为药王、药上菩萨。

第二十八普贤菩萨劝发品：普贤菩萨启问，如来灭度后，如何能得《法华经》。佛告成就四法者当得是经，一为诸佛护念，二植众德本，三入正定聚，四发救一切众生之心。普贤发愿于阎浮提内后五百岁浊恶世中守护受持此经者，并说陀罗尼，广令此经流布。佛更明奉持此经之功德及毁经之业报。

《法华经》为大乘佛教要典之一，旨在“开权显实”，阐述“一乘”佛法之理，归声闻、缘觉、菩萨三乘为一佛乘，强调众生皆能成佛之理，佛在宣讲佛法过程中多次用喻，以宏明教理，该经有着丰富的文学特色，所描绘的佛陀说法场景宏大，充满丰富的想象力，再加之鸠摩罗什的译文之优美，使得该经译出之后备受后世青睐。

1.2.2 《法华经》译入中文的历史

《法华经》自公元三世纪开始陆续译入中文，据智升撰《开元释教录》卷十四中的“大乘经重译阙本”标题下所列各项中，提及此经前后共经过了六次翻译，但仅有三部传世，另三部遗失，遗失的三部分别为吴外国三藏支强良接于魏甘露元年七月（256年）译《法华三昧经》六卷、西晋三藏竺法护（231-

308) 太史年(266年)译《萨芸芬陀利经》六卷、东晋沙门支道根于东晋成帝咸康元年(335年)译《方等法华经》五卷¹。

传世三部收入后世经藏之中,唐终南山释道宣(596-667)在《妙法莲华经弘传序》中正好简述了传世的三部经翻译成中文的历史:

妙法莲华经者,统诸佛降灵之本致也。蕴结大夏,出彼千龄。东传震旦,三百余载。西晋惠帝永康年中,长安青门炖煌菩萨竺法护者,初翻此经,名正法华。东晋安帝隆安年中,后秦弘始,[4]龟兹沙门鸠摩罗什次翻此经,名妙法莲华。隋氏仁寿,大兴善寺北天竺沙门阇那笈多后所翻者,同名妙法。三经重沓,文旨互陈。时所宗尚,皆弘秦本。自余支品、别偈,不无其流,具如序历,故所非述。²

此处提到了西晋惠帝永康年(300-301)中,竺法护初次翻译,经名《正法华经》;东晋安帝隆安年(397-402)中,鸠摩罗什再次翻译此经,经名《妙法莲华经》;隋文帝仁寿年(601-605)间,阇那笈多再次翻译,实际名为《添品妙法莲华经》。三个版本的经文均收入《大正藏》法华部,分别为T0263、T0262和T0264,其中以鸠摩罗什的翻译最广为流传。道宣所讲的译经时间还未精确到具体年份,且与其他文献记载有出入。在《出三藏记集》卷八中记录《正法华经》翻译过程的“出经后记”:

太康七年八月十日。炖煌月支菩萨沙门法护。手执[*]胡经口[24]宣出正法华经二十七品。授优婆塞聂承远。张仕明张仲政。共笔受。竺德成竺文盛严威伯续文承赵叔

¹ 参见僧佑撰,《出三藏记集》,CBETA, T55, no. 2145, pp.628c21-629a02,以及惠详撰,《弘赞法华传》,第二卷, CBETA, T51, no. 2067。又此遗失的《萨芸芬陀利经》与下文传世的三个版本之一的《正法华经》的译者同为竺法护,在《开元释教录》卷14中注有“谨按长房[14]等录。其正法华是竺法护。太康七年译。见聂道真录复云太始元年译。萨芸芬陀利经六卷。出竺道祖录同是一经不合再出。名目既殊本复存没。未详所以。或可萨芸芬陀利是梵语。正法华是晋名。梵晋俱存。录家[15]误也”(CBETA, T55, no. 2154, p. 628c24-26)[14](等) — 【三】。[15]误=语【明】。这里提到如果竺法护翻译的这两部经为同一本,显得不应该,但又无从考证,或许“萨芸芬陀利”为梵文音译,“正法华”是西晋时本土语言,两个名称都存留下来,导致记录者认为是不同两本的讹误。

² 道宣,《妙法莲华经弘传序》,CBETA, T09, no. 262, p. 1, b16-24, [4]龟=丘【宋】【元】【宫】。

初张文龙陈长玄等。共劝助欢喜。九月二日讫。天竺沙门竺力龟兹居士帛元信。共参校。元年二月六日重复。又元康元年。长安孙伯虎。以四月十五日写素解。¹

并记载了后来的一次校定活动：

永熙元年八月二十八日。比丘康那律。于洛阳写正法华品竟。时与清戒界节优婆塞张季博董景玄刘长武长文等。手执经本诣白马[25]容对与法护。口校古训讲出深义。以九月[1]本斋十四日。于东牛寺中施檀大会讲诵此经。竟日尽夜无不咸欢。重已校定。²

这两条文献中记载了《正法华经》的具体出经年为太康七年，即公元 286 年，永熙元年（290 年）时有比丘僧康那律与优婆塞几人与竺法护再次顺理经中深意，后“重已校定”。

《开元释教录》记载，《妙法莲华经》于弘始八年夏（406 年）译出，僧叡笔受并写序³，最初为七卷二十七品，后世对此经做了补充，成为二十八品：

此妙法莲华经第五卷初提婆达多品。萧齐武帝时外国三藏达[7]摩菩提共杨都僧正沙门法献于瓦官寺译其经。梵本是法献于于阗将来。其第八卷初普门品中重诵偈周武帝时北天竺三藏阇那崛多。于益州龙渊寺译。秦本并阙。后续编入。又第八卷中药王菩萨等呪六[8]首。大唐三藏玄奘重译。在音义中此不别出。⁴

经中的第五卷《提婆达多品》是萧齐武帝时由法献从于阗带回，与达摩菩提在瓦官寺译出，第八卷普门品中的重诵偈是周武帝时北天竺的阇那崛多在益州龙渊寺译出，这两个部分是后来编入鸠摩罗什的原译本中的；另外第八卷中的药王菩萨等咒语六首，经历了玄奘重译。

¹ 僧佑撰，《出三藏记集》，CBETA, T55, no. 2145, p. 56c17-24[* 10-16]胡=梵【元】【明】*。[24]宣+（传）【元】【明】。

² 僧佑撰，《出三藏记集》，CBETA, T55, no. 2145, pp. 56c26-57a2[25]容=寺【三】。[1]本=大【三】。

³ 智升，《开元释教录》，CBETA, T55, no.2154, p. 512b25-26.

⁴ 智升，《开元释教录》卷 11，CBETA, T55, no. 2154, p. 591b20-23, [7]摩=磨【三】。[8]首=译【明】。

丁福保编《佛学大辞典》中的“妙法莲华经”词条中，总结了历代文献中所记录的该经卷数的变化：

梁僧佑之出三藏记，隋费长房之历代三宝记，丽宋元明之四大藏经目录，明智旭之阅藏知津等，悉记为七卷。独唐智升之开元释教录记妙法莲华经八卷，注记古本七卷。又玄应师之音义，据八卷本。盖此时既为八卷矣。然观其后经录，丽宋元明之四大藏皆记七卷，则一般通行者七卷也。明之法华科注现行本虽为八卷，而其序有曰：厘为七帙，寿诸良梓，则原为七卷，明也。¹

引文述，梁僧佑的《出三藏记集》，隋费长房的《历代三宝记》中，高丽、宋、元、明四个朝代的大藏经目录，以及明代智旭的《阅藏知津》等中记《妙法莲华经》为七卷，独在唐朝智升的《开元释教录》中记载为八卷，但其中添加注说明古本中为七卷，另唐朝玄应所撰《众经音义》（或称《一切经音义》）是根据《妙法莲华经》的八卷本来的，明朝的《法华经科注》虽为八卷²，但序中说明原为七卷。因此，在唐朝时期，有《妙法莲华经》为八卷的说法。

《添品妙法莲华经》于隋仁寿元年（601年）由阇那崛多和笈多译出³。对于在已经有了先前两个译本传世的情况下，译者在序中记述了重新翻译此经的渊源：

昔焘煌沙门竺法护，于晋武之世译《正法华》；后秦姚兴，更请罗什译《妙法莲华》。考[30]验二译，定非一本。护似多罗之叶，什似龟兹之文。余捡经藏，备见二本，多罗则与《正法》符会，龟兹则共《妙法》允同，护叶尚有所遗，什文宁无其漏？而护所阙者，《普门品》偈也；什所阙者，《药草喻品》之半，《富楼那》及《法师》等二品之初，《提婆达多品》、《普门品》偈也。什[31]又移《嘱累》在《药王》之前，二本陀罗尼并置《普门》之后。其间异同，言不能极。窃见《提婆达多》及《普门品》偈，先贤续出，补阙流行。余景仰遗风，宪章成范，大隋仁

¹ 丁福保，《佛学大辞典》，台北，佛陀教育基金会，1998，1205。

² 从 CBETA 资料库中查到的明代《法华经科注》（经号 X31n0607）由一如编，为七卷，这里僧佑不知为何写的八卷。

³ 阇那崛多、达摩笈多，《添品妙法莲华经序》，CBETA, T09, no.264, p134c13.

寿元年辛酉之岁，因普曜寺沙门上行所请，遂共三藏崛多、笈多二法师，于大兴善寺重勘天竺多罗叶本，《富楼那》及《法师》等二品之初勘本犹阙，《药草喻品》更益其半，《提婆达多》通入《塔品》，《陀罗尼》次《神力》之后，《嘱累》还结其终。字句差殊，颇亦改正，倘有披寻，幸勿疑惑。虽千万亿偈，妙义难尽，而二十七品，本文且具。所愿四辩梵词，遍神州之域；一乘秘教，悟[32]象运之机。聊记翻译，序之云尔。¹

崛多和笈多参照其他《法华经》的文本，对《正法华经》和《妙法莲华经》进行了对比考证，认为《正法华经》与多罗叶本（多罗，即梵文 *pattra* 的音译，也称为贝多罗叶，古印度以此作为纸类之代用品，用于书写资料、经文之树叶）相符会，而《妙法莲华经》与龟兹文本相允同。二个中文译本均有缺漏，竺法护缺译了《普门品》的偈颂；鸠摩罗什缺译了一半的《药草喻品》、《富楼那》²及《法师品》的开始部分、《提婆达多品》、和《普门品》的偈颂，并调整了先后顺序。依普曜寺僧人上行之请，崛多和笈多二位法师在大兴善寺依多罗叶本重新校勘翻译而成《添品妙法莲华经》。由此可推测，《正法华经》和《妙法莲华经》所依据的原文本均不相同，也不能肯定《添品妙法莲华经》与《正法华经》的原文本是一样的。梵文《法华经》写本有尼泊尔本、基尔基特（或克什米尔）本和中亚（或西域、喀什）本三个大系共四十余种，现代学界对于《正法华经》和《妙法莲华经》所依据的梵文译本至今无统一看法³。且依据崛多和笈多在《添品妙法莲华经序》中的说法，鸠摩罗什有可能是依照龟兹文本翻译成的中文，但具体情况已经无从考证了。至于为何崛多和笈多要依照“天竺多罗叶”本来勘定出《添品妙法莲华经》，可以做如下解释：虽然《添品妙法莲华经序》记载了译者读到了龟兹文本《法华经》，发现其与鸠摩罗什本相允同，但比较竺法护本，鸠摩罗什缺少的内容更多，加之前后顺序调动较大，这就增加了对鸠摩罗什所参照的原文本完整性的怀疑度，另

¹ 闍那崛多、达摩笈多，《添品妙法莲华经序》，CBETA, T09, no. 264, p. 134c2-22[30]验=译【宋】，详【元】【明】。[31]又=乃【明】。[32]象=像【三】。

² 这里应该指《妙法莲华经》中的第八“五百弟子授记品”，此品以富楼那向佛发问为起始，在该经中是“富楼那”出现的次数最多的一品。

³ 果滨，《汉译〈法华经〉三种译本对比暨研究》，台北市，万卷楼图书股份有限公司，2013年9月，第四三页，此处转引自余墨，《法华经三个汉译本比较研究》，10。

外“天竺多罗叶”的文字比龟兹文更加贴近佛教本源，后者的经文也极有可能是根据前者翻译而来的，翻译过程中出现删减改动等情况是有可能的，故而要重新依照“天竺多罗叶”本勘定，而不是依照龟兹文本。只是这里的“天竺多罗叶”上记载又具体是什么样的原文，与上述四十余种梵文本有什么样的关系，只能留待以后研究了。

1.2.3 西方与《法华经》的早期接触历史

以欧美为目的地，《法华经》向西方传播的历史有多条起始点。最早能够追溯的是存于梵蒂冈博物馆（Biblioteca Apostolica Vaticana），名为“Life of the Buddha”，日期为 1346 年，并在标题中清楚说明属《法华经》的一幅精美的卷首插图，在这个插图后面，还有几个佛经文本章节¹。插图左边写有“处胎”、“出胎”、“童子游戏”、“在宫室”、“踰城”、“出家”、“降伏魔军”、“说法成道”、“入涅槃”等九个繁体中文词，以及与这几词相应的图画，右上角写有“离世间品三十八之七”。然而，奇怪的是，《法华经》所有品目中未有“离世间品”，且《法华经》最多二十八品（《妙法莲华经》为 28 品，《正法华经》和《添品妙法莲华经》分别为 27 品）。因此，推测这个封面不应为《法华经》的章品封面，而应为唐朝于阗国实叉难陀所译的《大方广佛华严经》（简称《华严经》）第五十九卷中的《离世间品第三十八之七》的书皮封面。然而，在书 *Princely Gifts and Papal Treasures* 中，对此幅图的文字描述中有一注释²，说明插图和其后的文本并不一定相关。作者也并未提及这个插图后面的文本内容，也未对插图上的中文与图的名称不相符提出疑问，似乎默认插图后面的文本即是《法华经》而非《华严经》。若确为前者，则在 14 世纪时，《法华经》中文手抄本就已跨越欧亚大陆来到了欧洲。但根据《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录》，与这个文献编号相对应的资料为：《大方广佛华严经》³，至于上述插图的名字中说到“lotus sutra”，可能是书

¹ Luran Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, San Francisco: Desiderata Press, 1999, 28-29. 此图在书中的完整名称为“Fig. 1-15 life of the Buddha, dated 1346, frontispiece to Lotus sutra. Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 148 II”

² 注释出现在该书第 29 页，号码为 65，内容在第 166 页。

³ （法）伯希和编，（日）高田时雄校订补编，郭可译，《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录》，中华书局，2006，18。此页第 Barberini Orient 148 条文献为：“*Dafangguangfo huayan jing* 《大方广佛华严经》，著名的佛教文献，仅存一部分，精美的手抄本，黑底金字，2 卷，分别包括第 53 卷和第 59 卷。每卷卷

的编者的错误，也可能是梵蒂冈博物馆的问题。然而，虽然其所存文献为《大方广佛华严经》，但这也开启了另一段中欧交流的历史。

欧洲与中文《法华经》的接触历史中，还有关于到亚洲传教的耶稣会士阅读或者抄写中文《法华经》的记录。在 1574 年，葡萄牙耶稣会士刘易斯·弗罗伊斯（Luís Fróis）和意大利的耶稣会士奥尔甘蒂诺（Organtino Gneccchi-Soldo）在日本每天花两小时跟随一位前佛教寺院住持学习中文《法华经》，并持续了一年¹。十六世纪后期意大利耶稣会士罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）和利玛窦（Mateo Ricci, 1552-1610）到中国传教。罗明坚 1578 年从里斯本前往印度果阿，第二年抵达澳门，1582 年获准居留内地，直至 1588 年离华，是晚明第一位进入中国内地长期居住天主教士，他在 1584 年出版的中文版《天主实录》，是天主教传教士的第一部中文著述，具有标志性的意义，后经三位传教士修订，更名为《天主圣教实录》²。此书以问答体的方式宣传基督教义，在文中引《法华经》的观点用于批判佛教：

又有一经，名曰，《大乘妙法莲花经》，嘱其后人曰：能诵此经者，得到天堂受福。今且以理论之。使有罪大恶极之徒，家有钱财，买经诵读，则得以升天受福；若夫修德行道之人，贫穷困苦，买经不得，亦将坠于地狱与？此释迦之言诚不可信。³

在罗明坚之后，利玛窦于十七世纪初完成并出版了他同样以传教为目的的中文作品《天主实义》，在此作品中含与以上引文基本一致的内容⁴。因此，当时的来华传教士已读过此经，可能是学习中文的过程中作为经典读诵抄写，或者在了解当时中国本土已有的宗教情况过程中读到。

首，相同手迹的批注表明梁完者（Liang Ōljai）作此金字手写本是在至正五年腊月，乙酉年，即 1345 年（或更确切地说是 1346 年初）。见 Vat. Estr. Oriente 1 中的另一卷。每卷卷首，有金墨绘制的大幅插图，与该卷包含的主题相对应。”

¹ Urs App, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach, Switzerland: Universal-Media, 2012, 61.

² 罗明坚，《天主实录》，倪文君，张晓川校点，周振鹤主编，《明清之际西方传教士汉籍丛刊》第一辑，南京：凤凰出版社，2013，第三-四页。

³ 罗明坚，《天主实录》，第一-三页。

⁴ Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., rev. Thierry Meynard, S.J., Boston: Institute of Jesuit Sources, Boston College, 2016, 322-324. 此书第 472 条注释中解释，利玛窦此书中的句子是抄于罗明坚的，后者于广州肇庆读到《妙法莲华经》。

梵文《法华经》在欧洲的翻译史如下。1824 年效力于英国东印度公司的布赖恩·霍顿·霍奇森 (Brian Houghton Hodgson, 1800-1894) 开始在尼泊尔搜集梵文文本 (包括原始资料和誊写文本), 并将其分别送往威廉堡学院图书馆 (Library of the College of Fort William)、孟加拉国亚洲协会图书馆 (Library of the Asiatic Society of Bengal)、大不列颠与爱尔兰皇家亚洲协会 (Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland))、印度事务部图书馆 (India Office Library) 和牛津伯德雷恩图书馆 (Bodleian in Oxford) 等欧亚多个图书馆¹, 另有一部分送往了巴黎亚洲协会 (Société Asiatique in Paris)。1834 年, 时任巴黎亚洲协会秘书的欧仁·比尔努夫 (Eugène Burnouf, 1801-1852) 收到霍奇森声称愿意为其提供梵文佛经文本的来信, 1837 年 4 月, 在历经七个月的运输后, 二十四份梵文手稿从加德满都到达巴黎, 其中包含了梵文《法华经》。尽管在过去的几百年间, 欧洲学界已经知道佛教的存在, 但在霍奇森之前他们从未见到过梵文佛教文本。比尔努夫于 1839 年完成《法华经》从梵文到法语的翻译, 1841 年印刷, 但并未立即出版。为了让欧洲读者能理解他的翻译, 他希望出版译本之前为法文译本添加注释和附录, 以及出版一部对印度佛教的介绍书籍, 即此后于 1844 年出版的《印度佛教历史简介》 (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*)。在此书第一章中, 比尔努夫确立了当时只有少数的欧洲学者怀疑的观点, 即大部分保存在藏文、蒙古文和汉文中的重要佛教文本实际上是原语为梵文的翻译文本²。对于这些原文本和译本之间的关系, 比尔努夫有这样的比喻:

这些译本的确是对原文本的准确模仿, 当追溯外部特征时, 它们表现的灵魂并不多于一幅只停留在描绘肖像轮廓而无法再现原作的多彩和生机的临摹画。从这个方面讲, 原文有着比重复它们的译文无法反驳的优势。

(These translations are materially exact imitations of the original but, while retracing the outward features, they express no more of the soul than a tracing of a painting that would stop at the outline of the figures without reproducing the colored and living part would

¹ 关于霍奇森搜集文本的详细历史见: Donald S. Lopez, *The "Lotus Sutra": A Biography*, Princeton University Press: 2016.

² Lopez, *The "Lotus Sutra": A Biography*, 136.

represent this painting. In this respect, the original texts have an incontestable advantage over the translations that repeat them.)¹

比尔努夫将翻译过程比方成模拟画作，翻译效果只比方为对人物轮廓的描摹效果，而不能重现原画中的色彩和有生机的部分，因此强调原文本的重要性，这也反应出西方对梵文典籍的重视程度。比尔努夫在余生的几年中完成了《法华经》法译本的注释和附录部分。1852年，比尔努夫因病去世，其逝后，同年，带有注释和附录的译本正式出版。

1.2.4 《妙法莲华经》的英译史

《法华经》的英译历史，从译出语的种类差别分为三种，一是由梵文译入英文，二由法语译入英文，三由中文译入英文。第一种是荷兰语言学家、东方学者亨德里克·克恩（Hendrik Kern, 1833-1917）翻译，在1884年由牛津克拉伦登出版社（Oxford at the Clarendon Press）出版的全名为 *The Saddharma-Pundarika or the Lotus of the True Law* 的英译本。此译本是德国文献学者、东方学者弗雷德里赫·马克斯·缪勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）编撰的五十卷本《东方圣书》（*The Sacred Books of the East*）的系列英文译着中的第二十一卷。第二种是在1843年发表于美国杂志日晷（*The Dial*）上的《法华经》第五章的英译片段²，原文为法文，法文本由法国东方学家比尔努夫从梵文译出，于1841年印刷出无注释和附录本，于1852年正式出版完整版本³。比尔努夫耗费了多年的时间翻译此经，此英译片段是在完整法文本正式出版前产生的。第三种，从中文译入的英译本种类繁多，此部分再分为两种，一种为部分翻译，一种为全译，且后者均是由鸠摩罗什的《妙法莲华经》为中文底本译入英文。

1.2.4.1 节译本历史

《妙法莲华经》的节译本共有五种，按历时的方法加以陈列如下：

1871年，比尔（Samuel Beal, 1825-1889）出版《汉文佛典系列》（A

¹ Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trans. Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr., Chicago & London: The University of Chicago Press, 2010, 64. 中文为笔者所译。

² “The Preaching of Buddha”, *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion*, Boston: James Munroe and Co., 1844 (No. 4, vol. 4).

³ Eugène Burnouf trans. *Le Lotus de la Bonne Loi: Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*, Paris: Imprimerie Nationale, 1852.

Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese)¹，此书旨在向西方介绍汉文佛经，书中节译或者全译了共三十本中文的佛经，其中包括《妙法莲华经》的第二十五章《观世音菩萨普门品》。此品中，除了偈颂部分从“悲体戒雷震”到“是故应顶礼”部分未翻译外，其余部分均直译为英文。

1935 年，铃木大拙（Daisetz Teitaro Suzuki, 1870-1966）发表《禅宗手册》（*Manual of Zen Buddhism*）²，作为他用英文总体介绍禅宗的三部曲之一³。此书目的在于向外国学生介绍禅宗僧人日常所读所想，以及他们平日敬拜的各种对象。此书共六章，第三章是介绍禅宗里得到最广泛阅读的五部经：

《心经》、《观音经》、《金刚经》、《楞伽经》和《楞严经》，其中的《观音经》，也即鸠摩罗什《妙法莲华经》中的第二十五章《观世音菩萨普门品》，由于观音信仰在我国流传已久，故此品也以单行本的形式流传。铃木大拙即依照此《观世音菩萨普门品》，全部直译成英文（位于书中 30-38 页）。

1954 年理查德德·罗宾森（Richard Robinson）发表《汉文佛教诗歌》（*Chinese Buddhist Verse*）⁴，从现代各宗派的基础佛经中，或者持续受所有宗派青睐的佛经中选出共 20 首诗从中文直译成英文，其中有三首诗（从第 7 首到第 9 首）分别选自《妙法莲华经》的第十章法师品（从“若人说此经”到“得见恒沙佛”）、第十六章如来寿量品中的所有偈颂（从“自我得佛来”到“速成就佛身”）和第二十五章观世音菩萨普门品中的所有偈颂（从“世尊妙相具”到“是故应顶礼”），译自鸠摩罗什的中文本。译本保证可读性，受众针对于普通大众。

不同于以上三种部分翻译，英国传教士李提摩太（Richard Timothy, 1845-1919）从《妙法莲华经》中的每一个章节中抽取了内容进行翻译。他在

¹ Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, London: Trübner & Co., 1871.

² Daisetz Teitaro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, London: Rider and Company, 1950.

³ 另两部英文作品为 *Introduction to Zen Buddhism*（1934）和 *The Training of the Zen Monk*（1934）。

⁴ Richard Robinson, *Chinese Buddhist Verse*. London: John Murray, Albemarle Street, 1954. 此书是系列丛书 *Wisdom of the East Series* 当中的一本，编者为 J.L. Cranmer-Byng 和 S.A. Kapadia，编辑丛书的目的在于希望这些书能成为东西方之间良好意愿的大使，并通过对伟大的东方理念和崇高哲学的更深了解，来复苏这样一种真正慈悲精神：既不轻视也不畏惧拥有其他信条和肤色的民族（见此书 Editorial Note，第 vii 页），丛书包括了中国的诗歌、艺术及哲学相关的作品，并涉及日本、印度、波斯、巴勒斯坦、埃及以及阿拉伯国家等的文学、宗教、哲学等共 122 部书目，发表时间从 1900 年左右一直延续到 1960 年左右。关于此系列丛书详见：<http://www.publishinghistory.com/wisdom-of-the-east-john-murray.html>。

1910年出版的《高等佛教新约》（*The New Testament of Higher Buddhism*）¹一书共有七个部分，第五部分包括李提摩太翻译成英文的《妙法莲华经》共二十八品的中文概述²，这些概述由鸠摩罗什版《妙法莲华经》中截取的片段组成，每一品译出的英文体裁均为诗歌；除此之外，鉴于译者对观世音菩萨的重视，他在对整本书的总体介绍中，将《妙法莲华经》的第二十五品，即《观世音菩萨普门品》中的除了偈颂之外的部分，一丝不苟的全部翻译成了英文。就李提摩太所言，他翻译的这部分中文，之前并未有人翻译成欧洲的西方语言，然而他忽略了1871年比尔的翻译工作。

在1921年，鉴于了解到《法华经》在远东地区的重要性，时任牛津大学汉学教授的苏慧廉（W. E. Soothill, 1861-1935）写信到中国，希望获得一本《法华经》的中文本，凑巧的是，几乎在书还未到之时，一位日本日莲宗领袖加藤文雄³（Bunnō Katō, 1888-1934）邀请苏慧廉帮助将《妙法莲华经》翻译成英文。翻译历时近四年，于1925年完成，但苏慧廉为了让西方学生以及普通读者能更好的理解经文的内容，苏慧廉对译稿做了删减，把原经文中重复的部分和不必要的细节删除了，这份稿子在1930年于英国发表，题为 *The Lotus of the Wonderful Law: or the Lotus Gospel*⁴，其中还包含了13幅插图。

1.2.4.2 全译本历史

从中文《法华经》译入英文的全译本在2018年之前总共有八种，而且一致的均由鸠摩罗什版《妙法莲华经》译出。

¹ Richard Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 38 George Street, 1910. 杨靖在《译经背后的真相——李提摩太英译〈妙法莲华经〉微探》（2018）中详细考证了李提摩太的翻译的底本，虽然该文认为李提摩太依据的是一个日文本中记录的中文撮要，且撮要显得不连贯或者是对《妙法莲华经》较为随意的节抄，但即便撮要显得凌乱，也是来源于《妙法莲华经》中的内容，因此李提摩太的英译也是以该汉文佛典为原文的翻译。

² 这些概述保留在日文本《法华经》中，李提摩太在该译本的第129页上，提到这个日文本是由深川觀察（K. S. Fukagawa）翻译，由日莲宗（Buddhist Nichiren sect）在1904年发表的十卷译本。

³ 加藤文雄，出生于日本东京，其父亲（Bunga Kato）是日本池上南之院寺庙住持（chief priest of the Ikegami-Minaminoin Temple），日莲宗有名的学者法师（scholarly priest）。加藤文雄在东京大学期间，部分受其导师、一位杰出的宗教学者姉崎方晴（Masaharu Anezaki）博士的影响，萌生英译《法华经》的想法，1913年他从东京大学宗教系毕业后，帮助编辑日莲宗杂志并致力于学习日莲宗教义。1922年，他成为第一批被日莲宗选中到国外留学的人员之一，前往英国牛津大学学习，师从苏慧廉教授，在后者的合作下，英译《法华经》；1925年加藤文雄回到日本，成为日莲宗位于东京南部的池上本门寺（Ikegami-Honmonji Temple）住持的秘书，以及立正大学的讲师，之后成为日莲宗行政事务局教义部总经理。期间尝试发表英译《法华经》，但未果。1934年因肺结核逝世。

⁴ William E. Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel, Saddharma Pundarīka Sūtra, Miao-Fa Lien Hua Ching*. London: Curzon Press, 1930.

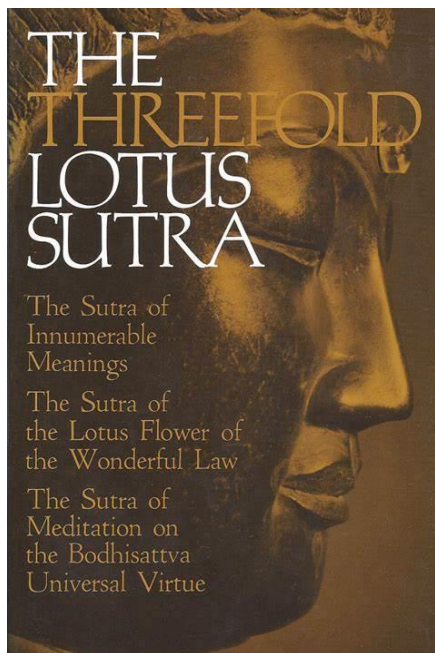


图 1.2 包含加藤文雄英译《法华经》的 1975 版《法华三经》

在上世纪七十年代出现了分别由三个不同译者翻译的全译本，年代分别为 1971 年、1974 年和 1976 年。1971 年于东京出版的 *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*¹，译本在加藤文雄和苏慧廉版本的基础上²，由威廉·希弗（Wilhelm Schiffer）³在田村阳四郎（Yoshirō Tamura）⁴的帮助下进一步修改，该译本版权属于日本立正佼成会（Rissho Kosei-Kai）⁵。原译稿在加藤文雄家中保留到 1934 年他去世，同年，其妻子将稿件赠与日本立正大学（Risshō University）。之后立正佼成会于 1967 年交与威廉·希弗进一步修改，于 1971 年付梓得以重见天日⁶，译本在当年获得日本第七届翻译

¹ Katō, Bunnō trans., *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, rev. W. E. Soothill & Wilhelm Schiffer, Tokyo: Hinode Printing Co. and Kosei Publishing Co., 1971.

² 这并不指 1930 年苏慧廉的删减版本，而是未删减的全译本。在由立正佼成会会长庭野日敬（Nikkō Niwano）于 1971 年写下的前言中，提到此译本由加藤文雄翻译于 1930 年且由苏慧廉修改，此年代与苏慧廉在其节译本的前沿中译于 1925 年的说法相抵触，本文认为应该采用翻译相关当事人苏慧廉的说法。

³ 希弗时任东京国际宗教研究所研究主任（direct of research of the International Institute for the Study of Religions, Tokyo），1972 年在修改《无量义经》的英译稿的过程中逝世。

⁴ 田村阳四郎时任东京大学教授。

⁵ 立正佼成会是在 1938 年由庭野日敬和长沼妙佼在日本成立的全球性居士佛教组织（a lay Buddhist organization），总部位于东京，在全世界拥有超过两百万户成员。它综合了《法华经》和释迦牟尼佛的根本教义，目的在于向现代世界传播这些变革性的教义。协会两个特征是，1.它是释迦牟尼佛的直系佛教组织（a Buddhist organization in direct line of descent from Shakyamuni Buddha），2.它强调佛教教义的实际应用。他们追求的 Path 有三个：1.发展成为（为自己和他人寻求正觉/悟道的）菩萨，2.意识到释迦牟尼佛的信息：所有有情众生都在此路上，3.为家庭、社区、国家和世界带来和平。更多信息参见：<https://rk-world.org/>。

⁶ 立正大学“《法华经》文化研究所”在最初成立时，得到了立正佼成会创始者在资金上的大力帮助，前者为表示谢意，同意将加藤文雄的《法华经》英译稿交予后者付梓出版。这个发行被认为与立正佼成会共同的创始人长沼妙佼在 1938 年协会创立之初获得的“神圣指示”，即“立正佼成会将作为源头向世界广泛的传播《法华经》”，相吻合。关于立正佼成会获得和发表加藤文雄手稿的详细缘由和经过可见于 <https://www.buddhistcenter-rkina.org/threefoldlotussutra.html>。

奖。苏慧廉在其节译本的前言中提到加藤文雄在译本前面加上了很长的介绍性文字，此译本中未见。苏慧廉 1930 年的译本前面有 30 页左右的介绍，估计由加藤文雄所作，但在 1971 年的版本中被删减了。其后，在 1975 年，*The Threefold Lotus Sutra*¹（《法华三部》）由立正佼成会出版，里面包括《无量义经》、《妙法莲华经》和《观普贤菩萨经》三部佛典的英译本。第一部和第三部经被认为是中间一部经的“前言”和“后序”，分别由田村阳四郎和宫坂广次郎（Kōjirō Miyasaka）翻译，由威廉·希弗和皮尔·坎帕纳（Pier P. Del Campana）²修订，且 1974 年两部经的合集单独由佼成出版社（Kōsei Publishing Company）出版过。其中的第二部，英译《妙法莲华经》是基于 1971 年的版本。将三部经合在一起共同出版之前，译者、修订者和编辑³共同对三部经再次进行了编辑，并修改了脚注，书末增加了词汇表。立正佼成会会长庭野日敬写的序言指出，该译本的目的是帮助世界理解真正的佛教精神，帮助东西方文化交流和互相理解。该书在 1976 年获得“第六届国际出版文化奖”。该版本出版以来重新印刷了多次，应有较多的读者量。

1974 年，由村野宣宗（Senchu Murano, 1908-）翻译的 *The Lotus Sutra*⁴（封面上的书名为 *Lotus Sutra*，扉页上的英译全名为 *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*）由日莲总部（Nichiren Shu Headquarters）于东京出版。译者是日本立正大学（Rissho University，由日本日莲宗建立）和美国华盛顿大学的毕业生，后任立正大学的佛学教授以及日本镰仓一所日莲宗寺

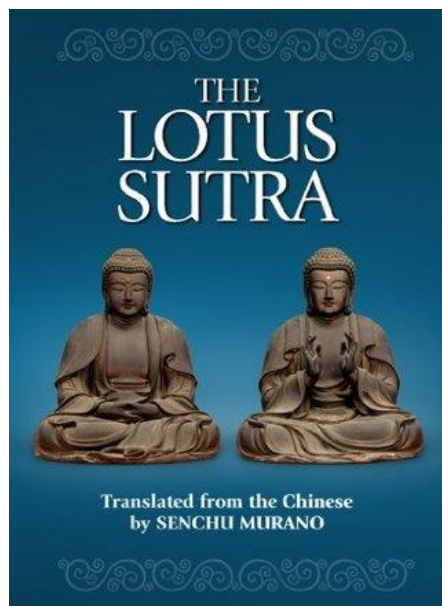


图 1.3 村野宣忠第三版《法华经》

¹ Bunnō Katō, Yoshirō Tamura, and Kōjirō Miyasaka trans., *The Threefold Lotus Sutra*, revised by William Edward Soothill, Wilhelm Schiffer, Pier P Del Campana, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1975.

² 皮尔·坎帕纳时任东京索菲亚大学教授。

³ 在 1975 年出版的译本前言中，提到了一个参与修订的编辑苏珊·特朗布尔（Suzanne Trumbull），是与佼成出版公司合作的出版商（John Weatherhill, Inc.）的编辑。

⁴ Senchu Murano trans *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*. Tokyo: Nichiren Shu Headquarters, 1974.

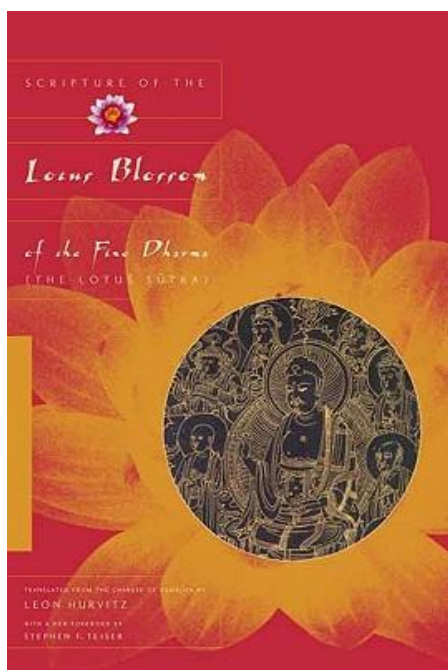


图 1.4 赫维茨第二版《法华经》

院的住持，在此经在研究上的投入有二十余年。译者由克拉伦斯·汉密尔顿（Clarence H. Hamilton）博士推荐，受博林根资金（Bollingen Foundation）资助，在 1960-1964 年间进行翻译。译本还有四种语言（英语、中文、日文和梵文）的多个顾问。译本末尾有 52 页的词汇表，有 1800 多个词条，且有包含 13 本参考书目（这是《妙法莲华经》英译本中首次出现参考书目）。该译本在 1991 年出第二版，于 2012 年出第三版¹。

1976 年，利昂·赫维茨（Leon Hurvitz, 1923-1992）翻译的 *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*² 出版。译者是不列颠哥伦比亚大学（University of British Columbia）亚洲研究系的

教授。该译本是哥伦比亚“东方典籍译着”（Translations from the Oriental Classics）和“文明记录”（Records of Civilization）系列丛书中的第 94 册。在版权页上有一个申明，该书的部分将基于与美国教育办（U. S. Office of Education）的协议，用于本科生教材的编写。在“东方典籍译着”编辑委员会会长狄百瑞（Wm. Theodore de Bary, 1919-2017）³写的前言中，提到翻译的意图是在学术研究的基础上为普通读者而非主要为其他专家提供译文，赫维茨几乎用了一生来研究《法华经》的各种释义评论和哲学，因此他能够胜任这个工作。赫维茨不仅用了鸠摩罗什的《妙法莲华经》，还参考了克恩和南条文雄编辑的梵文本。在英译本中补充出了鸠摩罗什中文本中没有但梵文中有的部分，以及中文和梵文相差很大的部分。译本在 2009 年出了第二版，增加了由

¹ Senchu Murano trans., *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma* (3rd edition), CA: Nichiren Buddhist International Center, 2012.

² Leon Hurvitz trans., *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*, New York: Columbia University Press, 1976.

³ 狄百瑞，前哥伦比亚大学教务长，东亚语言与文化系教授。

太史文（Stephen F. Teiser）¹写的一篇前言，其中指出第二版的发行原因是基于中文文本本身的重要性以及赫维茨翻译的精确和高水准，第二版保留了原来的基本文本，变化主要在于把旧的威妥玛式拼音法变成“新的学术标准”（拼音）；并称赞赫维茨在中文音系学、梵文词源学和中国佛教词汇上的学识少有能力及者，与其他英译本相比，包括下文华兹生和 BDK 的译本，他采用了准确的梵文形式和标准的佛教词汇来翻译术语。

1977 年，位于美国的佛经翻译委员会（Buddhist Text Translation Society，简称 BTTS）²开始翻译出版 16 卷的 *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra*³，到 1999 年译本的最后一卷才出版。该译本不只包含了英文翻译，还有 BTTS 所在的法界佛教总会的成立者宣化上人对该经的大量解释。自 2001 年开始，第二版开始发行⁴。两个版本在副文本上有差异：第一版中的译者引言和编辑前言在第二版中被删减了。BTTS 对译者的八个指导原则用于规约翻译团体，这些指导原则是作为一个有组织的佛经翻译机构有别于个人翻译的特色。译本首页还包括了藕益大师（1599-1655）编写的《法华经》的目录式概要的英文翻译。宣化上人在英译文之后按照这个结构对译本做出解释。以第二版的第一卷为例，在译文开始前有长达 116 页的引言，包括三部分内容：一、介绍天台智者大师（538-597）“五时八教”的判教法；二、天台宗释经办法，即五重玄义，一释名，二辩体，三明宗，四论用，五判教相；三、鸬

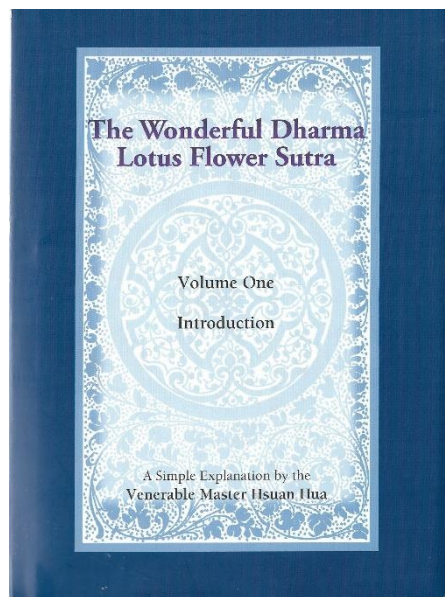


图 1.5 BTTS 第二版《法华经》

¹ 太史文，普林斯顿大学宗教系教授，法兰西学院颁发的汉学儒莲奖（Stanislas Julien Prize from the Institut de France）的获得者。

² 佛经翻译委员会，隶属于 1959 年在美国成立的法界佛教总会。法界佛教总会在七十年代于美国加利福尼亚成立的枢纽万佛城，即是美国第一座大型佛教道场，而 BTTS 则是在美国最早成立的佛经翻译机构。BTTS 从 1972 年开始出版英文佛经，至今由中文译入其他语言佛教相关书籍达两百多部。

³ Buddhist Text Translation Society (1977-1999), *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua*, San Francisco: Buddhist Text Translation Society.

⁴ 本文目前找到了第二版的第一卷，遗憾在该卷中未有对第二版如何改动的说明。

摩罗什介绍。其后有近 4 页的英译第一卷《法华经》，随后是 166 页的宣化上人的解释，其解释以句为单位，极其详尽，对即便无佛学背景的读者而言，也容易阅读。最后是宣化上人的生平介绍和他的十八心愿。最后有对 BTTS 发行的作品介绍。

之后，在上世纪九十年代出现两个英译本。一个是 1993 年由日本的机构

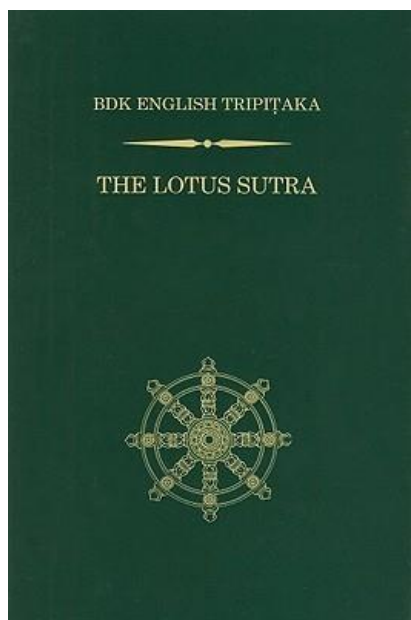


图 1.6 BDK 第二版《法华经》

佛教促进协会（Bukkyo Dendo Kyokai, Society for the Promotion of Buddhism，简称 BDK）出版的 *The Lotus Sutra*¹，另一个是美国译者华兹生 1993 年出版的 *The Lotus Sutra*²。二者此后均有修订版本。

BDK 于 1965 年由沼田（Rev. Dr. Yehan Numata, 1897-1994）创立。BDK 出版的《妙法莲华经》的英译者为两个日本学者久保继成（Kubo Tsugunari, 1936-）³和汤山明（Yuyama Akira, 1933-）⁴，在此版的编辑前言中强调，翻译项目的目的不在获取学术成就，而是在向全世界传播佛陀教义。在 2007 年，译本出版修订本。译本最后列有梵文词汇表，参考文献和 BDK 届时已经出版的英译文本目录。

¹ Tsugunari Kubo and Akira Yuyama trans., *The Lotus Sutra*, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993; Tsugunari Kubo and Akira Yuyama trans., *The Lotus Sutra* (revised), California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

² Burton Watson trans., *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.

³ 久保继成，出生于东京，日本宗教学者、佛教学者、1971-1993 年日本灵友会 Reiyūkai Shakaden（灵友会 Spiritual-Friendship-Association）的第二任会长（其父亲是此会创始人）、在家佛教会的会长、在家佛教会的研究所代表。国际佛教学会会员、日本印度学佛教学会会员、日本宗教学会会员；1985 年，其《法华经菩萨思想的基础》获立正大学文学博士学位；1995 年，国际佛教学大学院大学创立，任法人；2004 年设立在家佛教协会及其研究所。

⁴ 汤山明，50 年代于大阪外国语大学外语学院印度研究部学习，于东京大学人文学院学习印度哲学与梵文文献学；60 年代于东京大学人文部研究生院，莱顿大学人文部研究生院学习印度哲学、佛学印度学，为澳大利亚国立大学哲学博士。2001 年任日本印度与佛学研究协会顾问。

在 1993 年出版的另一个译本 *The Lotus Sutra*, 是伯顿·华兹生 (Burton Watson, 1925-2017)¹ 的作品, 该作品属于“亚洲经典译作系列” (Translations from the Asian Classics)。但版权属于日本的创价学会² (Soka Gakkai)。第一版中, 有 14 页的译者引言, 以及 7 页的译者注。后者交代了在已有多个英译本的情况下, 再次翻译的两个原因: 1. 随着语言的变化, 翻译文本会过时, 比如 1884 年克恩从梵文英译的《法华经》就已不再对当下的读者有吸引力了; 2. 每个译者在翻译过程中, 会设定某一类读者, 译者或许会以牺牲某些重要层面为代价来适当处理文本的某些方面; 同时, 华兹生说明了他的翻译是针对于对佛教研究或者亚洲文学没有特殊背景知识的读者; 希望译本不

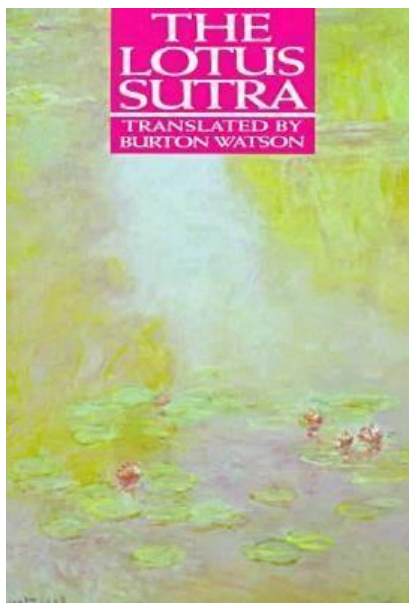


图 1.7 华兹生第一版《法华经》

仅要传递该经的重要的思想, 同时也能在某种意义上体现其丰富的文学魅力; 译本的语言是简单易懂的现代英语, 不会采用古典的或者圣经似的风格而为其注入一种“宗教”语气。由于《法华经》是一部印度佛典, 至于为何采用鸠

¹ 华兹生生于美国纽约州新罗谢尔市 (New Rochelle, New York), 1946 年在哥伦比亚大学学习汉语和日语, 获得学士和硕士学位, 后去日本学习和任教, 1956 在哥伦比亚大学获得博士学位 (博士论文研究司马迁), 后在哥伦比亚和斯坦福任中文教授。1973 年至终在日本生活。他是中国文学和日本文学英译者, 其英译中文作品范围涉及《妙法莲华经》、《维摩诘经》、《论语》, 陆游、杜甫、苏轼、寒山等人诗词, 以及《史记》、《左传》、《庄子》、《韩非子》、《孙子》、《墨子》等等中国古代典籍。多部专著、译著入选联合国教科文组织 (UNESCO) 《中国代表性著作选集系列丛书》。先后于 1979 年获哥伦比亚大学翻译中心金奖 (The Gold Medal Award), 1981 年和 1995 年, 两次获得“美国笔会翻译奖” (The PEN Translation Prize)。2005 年, 美国艺术与文学研究院授予其“文学奖”, 以表彰其多年翻译亚洲文学的努力与贡献。2015 年, 美国笔会中心为表彰华兹生一生致力于亚洲文学传播及其翻译成就, 授予其“拉夫·曼海姆翻译终身成就奖” (The PEN/Ralph Manheim Medal for Translation)。

² 创价学会 (Soka Gakkai), 前身是 1930 年由牧口常三郎 (1871-1944) 和户田城圣 (1900-1958) 于日本成立的“创价教育学会”, 致力于教育改革, 以日莲大圣人的佛法使人改革成长, 促进社会进步。1945 年改名为创价学会。1960 年池田大作就任会长。1968 年创价中学、创价高中开校; 1971 年创价大学开校; 1975 年在关岛设立“国际创价学会” (Soka Gakkai International, 简称 SGI), 池田大作任会长, 会员遍布 192 个国家和地区, 信奉日莲佛法以人为本的哲学, 是一个秉持生命尊严至上, 促进和平、文化及教育, 并扎根于社区的佛教团体。SGI 为联合国的非政府组织 (更多信息参见 SGI 官网: <http://www.sgi.org/chs/>)。

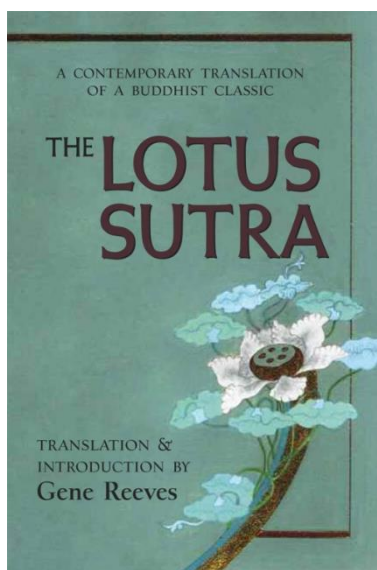


图 1.8 里弗斯译《法华经》

摩罗什的中文本而不是某个梵文版本作为底本，华兹生给出的解释是，一、我们并不知道《法华经》的原语是否为梵文，它很可能并非梵文；二，现存的梵文版本都不比鸠摩罗什 406 年的中译本更早，且均与他的版本有差异，因此他的版本与原本更加接近，最重要的是，鸠摩罗什版是东亚各个国家几个世纪以来熟知和阅读的，塑造了他们的宗教生活和思想，已进入他们的艺术和文学中¹。因此，从鸠摩罗什的中文版本译入英文是完全正当的。2009 年，华兹生出版了《法华经》修订本：*The Lotus Sutra: and Its Opening and Closing Sutra*，其中包括了华兹生英译的另两部佛经《无量义经》和《观普贤菩萨行法经》（此三

经合称“法华三经”）。译本增加了国际创价学会（SGI）会长池田大作（Daisaku Ikeda, 1928-）的前言和创价出版委员会（Soka Gakkai Publications Committee）的序言。后者说明对 1993 年版的英译本稍微做了改动，但未详述如何做的改动，另对其他两部经及其与《法华经》的关系做了概述。

2008 年，由吉恩·里弗斯（Gene Reeves）²英译的 *The Lotus Sutra: a Contemporary Translation of a Buddhist Classic*³ 出版。译本版权页上标明版权属立正佼成会（Rissho Kosei-kai），在译本的序中，他说，此译本主要针对对于对佛教有兴趣但不是佛教学者的人，译者意图是提供一个高度可读的英文版本，希望对佛教术语几乎不熟悉的普通读者能读此文本。在他越来越熟悉日文版和中文版的《法华经》时，尽管有新的几个译本出现，他更加确信需要一个针对

¹ Watson, *The Lotus Sutra*, xxiv.

² 吉恩·里弗斯，生于美国新罕布什尔州，曾就读于新罕布什尔大学（University of New Hampshire）、波士顿大学神学院（Boston University School of Theology）和艾莫利大学（Emory University）；任立正佼成会的国际顾问，芝加哥米德维尔伦巴底神学院（Meadville Lombard Theological School）荣休教授，曾任教于日本筑波大学（University of Tsukuba）以及中国人民大学。有 20 年以上的在日本学习，教学和写作的经历，内容主要涉及佛教和宗教间关系。更多信息见 <https://www.wisdompubs.org/author/gene-reeves>。

³ Gene Reeves trans., *The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, Boston: Wisdom Publications, 2008.

于普通英语读者的版本，该版本尽可能的避免佛教术语和梵文词汇。在译者序后是 18 页的“译者引言”，梳理了《法华经》的历史和影响，概述了本经的中心思想。这个译本是立正佼成会的第二个译本¹。

2015 年，《法华经》又有新的英译出现，译者为米内尔娃·李（Minerva T.Y. Lee），译本是“法华三部”的合集，名为 *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras*²。译者是一名佛教居士，修行已有十五年，翻译此经是出于译者对佛陀的诚挚感激。译本有 8 页的“译者注”和 24 页的“译者前言”。从这两部分的确可以看出译者对《法华经》的热情。在“译者注”里面，译者专门提到了两点提升译本价值的特点：一、符号系统：译者将每章分成几个部分，每个部分分出几个段落，并标记号码，因此，符号“LS 16:3.18”可指代“Lotus Sutra, Chapter 16, Section 3, Paragraph 18”。这种符号系统可见于《圣经》文本中，译者借用其标注手法，意味着译者认为此经作为圣典的高度可与西方《圣经》相媲美。这种系统也是在所有英译《法华经》中第一次出现的，可认为是翻译文本向西方传统方向归化的一种手段，通过《圣经》对英文读者的潜在影响力，帮助英文《法华经》进入英文读者群。二、针对于偈颂（或诗歌）的文学手法：按照译者的解释，词语的韵律模式不仅如音乐一般，它们还能创造一种强大的震动，可以与人心共鸣，从而提升人的精神境界³。因此她在翻译偈颂过程中，在忠实于经文意义和精髓的同时，采用了压头韵、半谐音、压

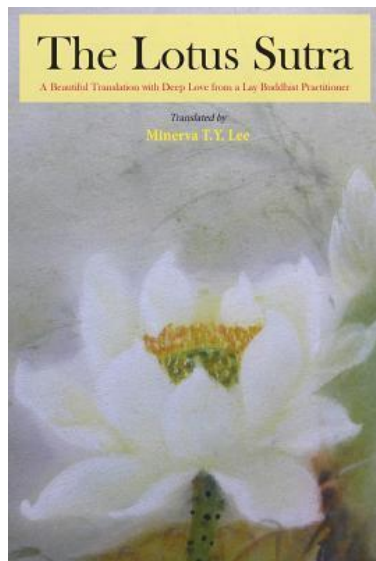


图 1.9 李译《法华经》

¹ 在一篇对里弗斯的采访中，有他与立正佼成会渊源的简述，*A Discussion with Gene Reeves, Consultant, Rissho Kosei-kai and the Niwano Peace Foundation*, Nov. 25, 2009, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-gene-reeves-consultant-rissho-kosei-kai-and-the-niwano-peace-foundation>, accessed April 11, 2018.

² Minerva T.Y. Lee, *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras* (3rd edition), Delaware (U.S.), 2017.奇怪的是书上没有出版社的名称。亚马逊图书网站上标的出版商是 CreateSpace Independent Publishing Platform，这是一个亚马逊的公司，为用户提供独立的出版工具，见 <https://www.createspace.com/diy>，因此，此书并未由一个实体的出版机构出版。译本在 2015 年出第一版，2016 年出修订版，2017 年出第三版，笔者在亚马逊上只买到了第三版（虽然网页显示出售的是 2015 版）。

³ Lee, *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras* (3rd edition), iii.

辅音和压尾韵的翻译方式。这也是先前的译本没有专门关注的点。此译本在每一个章节前面都有对每个部分的内容总括，总体讲，译者对译本的总体布局有强烈的干涉或者操纵。

表 1.11 《妙法莲华经》英译本统计

类型	序号	年代	译者	书名
节译本	1	1871	比尔	<i>A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese</i>
	2	1910	李提摩太	<i>The New Testament of Higher Buddhism</i>
	3	1935	铃木大拙	<i>Manual of Zen Buddhism</i>
	4	1954	罗宾森	<i>Chinese Buddhist Verse</i>
	5	1930	苏慧廉	<i>The Lotus of the Wonderful Law: or the Lotus Gospel</i>
全译本	1	1971	加藤文雄	<i>Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law</i>
	2	1974; 1991; 2012	村野宣宗	<i>The Lotus Sutra</i>
	3	1976; 2009	赫维茨	<i>Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra</i>
	4	1977; 2001	BTTS	<i>The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra</i>
	5	1993; 2007	BDK	<i>The Lotus Sutra</i>
	6	1993; 2009	华兹生	<i>The Lotus Sutra</i>
	7	2008	里弗斯	<i>The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic</i>
	8	2015; 2016; 2017	李	<i>The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras</i>

1.2.5 《法华经》的其他西方语言译本

《法华经》已从中文译入了多种语言，如西夏、蒙、满、日、韩、俄、法、德、英等等文字。此处简要总结《妙法莲华经》被译入除英文以外的欧洲语言德、法、意等语言的历史，因笔者语种有限，下文只给出已有的版本信息，不作详细的阐释。

德文版：全译本有 1993 年玛加丽塔·冯·博尔西希（Margareta von Borsig）从鸠摩罗什《妙法莲华经》（《大正新修大藏经》版本）译成的德文本¹；第二个德文版本在 2007 年由马克思·德格（Max Deeg）从同样的中文本译出²，此版本的音译和意译的方式基本遵循鸠摩罗什从梵文翻译成中文的方式。节译有 1938 年维利·巴鲁赫（Willy Baruch）的文本³，其中包含《妙法莲华经》第 11、12 章，《正法华经》第 11 章，以及短篇经文《萨昙分陀利经》（同属于“法华部”）的翻译，另有 2010 年马库斯·京策尔（Marcus Günzel）翻译的该经第 25 品《观世音菩萨普门品》以及法师道元（1200-1253）对该品的释义⁴。

法文版：1997 年，让诺埃尔·罗贝尔（Jean-Noël Robert）以《大正新修大藏经》版本中的《妙法莲华经》为原文，将其译成了法文本⁵。

意大利文版：节译有 1873 年，卡洛·皮尼（Carlo Puini）翻译的《妙法莲华经》第 25 品⁶，以及 2003-2006 年间，辛岛静志（Seishi Karashima）翻译发表的《妙法莲华经》和《正法华经》的第 13 品和第 14 品⁷。

¹ Margareta von Borsig, *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Darmstadt, Ger.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

² Max Deeg, *Das Lotos-Sūtra, übersetzt von Max Deeg, mit einer Einleitung von Max Deeg und Helwig Schmidt-Glintzer*. Darmstadt, Ger.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

³ Willy Baruch, *Beiträge zum Saddharmapuṇḍarikāsūtra*, Leiden: Brill, 1938.

⁴ Marcus Günzel, *Das Allumfassende Tor zur Befreiung - Das Guanyin Kapitel aus dem Lotussūtra mit einem Kommentar des Dharmameisters Daoyuan*, Berlin: Buddhistischer Studienverlag, 2010.

⁵ Jean-Noël Robert, *Le sutra du Lotus: Suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*. L'espace intérieur. Paris: Fayard, 1997.

⁶ Carlo Puini, *Avalokiteśvara Sutra / Kuwan-sci-yin Pomen pin king / Kuwan-ze-on Fumon-Bon Kyan*. - tr. italienne de la version chinoise avec introduction et notes. Geneve: H. Georg; Paris: E. Leroux; London: Trübner, 1873.

⁷ 参见网页 Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages 关于此经的西译，<https://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>。

1.3 《妙法莲华经》英译研究国内外文献综述

1.3.1 国内研究现状

通过查询中国网络出版总库（CNKI）（查于 2019-2-28），以“法华经”及其英译为主题的文章共四篇：第一篇为发表于 2014 年的期刊论文《论苏慧廉对〈妙法莲华经〉的英译与诠释》¹，文章梳理了苏慧廉做汉学研究的历史，并将其译文与李提摩太的译本做对比分析。第二篇为其 2015 年的硕士毕业论文《苏慧廉对〈妙法莲华经〉的翻译与诠释》²，论文叙述了苏慧廉作为汉学家的生涯，并对他的翻译动机和英译的《妙法莲华经》做了分析，简略提及了该经的中译和英译历史。第三篇为 2018 年发表的《耶佛对话之“守护自我”与“尊重他者”——以苏慧廉和李提摩太对〈法华经〉的不同英译为例》³，文章对比苏慧廉和李提摩太的译本，突出前者尊重他者文化的包容心态。第四篇《译经背后的真相——李提摩太英译〈妙法莲华经〉探微》⁴，梳理了李提摩太英译法华经的底本详情，并对英译本译语特点以及译者翻译的动机进行了较为详细的分析。除此以外，民国时期的吕碧城（1883-1943）写有《普门品中英译文之比较研究》，此文将克恩译自梵文的英文本《法华经》中的《普门品》一章与鸠摩罗什的中文本《妙法莲华经》一章做了细致对比，指出了二文的同异之处⁵。

除以上四篇文章直接与《法华经》的英译相关外，国内对《法华经》的翻译问题探讨主要在其他语言，如《21 世纪以来的〈法华经〉研究综述》⁶，对 21 世纪以来《法华经》研究状况进行分类概述，但其中谈及的翻译维度只限于梵、汉、藏、西夏、于阗文献的相关译介，未有英译方面的讨论；《〈法华经〉三个汉译本比较研究》⁷、《同经异译佛经人名管窥——以〈法华经〉

¹ 蒋维金、李新德，《论苏慧廉对〈妙法莲华经〉的英译与诠释》，《浙江万里学院学报》，2014，27(05):77-83.

² 蒋维金，《苏慧廉对〈妙法莲华经〉的翻译与诠释》（硕士论文），温州大学，2015.

³ 蒋维金，《耶佛对话之“守护自我”与“尊重他者”——以苏慧廉和李提摩太对〈法华经〉的不同英译为例》，《兰州教育学院学报》，2018，34(03):150-152.

⁴ 杨靖，《译经背后的真相——李提摩太英译〈妙法莲华经〉探微》，《外语与外语教学》，2018(04):109-121+150.

⁵ 吕碧城，《普门品中英译文之比较研究》，吕碧城着，李保民校笺，《吕碧城集（下）》，上海：上海古籍出版社，2015.10: 635-638.

⁶ 党晓龙，《21 世纪以来〈法华经〉研究综述》，《哈尔滨工业大学学报（社会科学版）》，2016，18(02): 103-107.

⁷ 余墨，《法华经三个汉译本比较研究》（硕士学位论文），四川外国语大学，2018.

异译三经为例》¹中，涉及到的文本只限于《法华经》三个中译本；另有《西藏梵文〈法华经〉写本及〈法华经〉汉藏文译本》²，梳理了国内《法华经》梵文写本和汉藏译本情况；再有分析梵文《法华经》或者以梵汉《法华经》对比研究为主的文章：《梵语〈法华经〉及其研究》³、《梵汉本〈法华经〉语词札记》⁴、《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》⁵；另有《什译〈妙法莲华经〉的泰译研究》⁶，分析诸泰译本译者如何处理大乘佛教与南传佛教在义理、文化上的契合与歧异，聚焦于译者与文本意义之间的关系探讨。另外，法鼓佛教学院专门为《法华经》建立了多语种数据库，是以汉译《法华经》为主轴，将梵文写本、汉译本、藏译本、英译本等做平行对比的术语库，其中英译本只选用了克恩从梵文译入的文本⁷。

综上所述，在国内文献中，关于《法华经》英译方面的讨论很少，对译本的翻译历史梳理有限，多数英译本未提及，提到的节译本也仅限于一笔带过，未得到深入讨论，且部分讨论到的翻译历史的细节不够精确；对翻译中涉及的现象讨论明确易懂，但较为浅显，对译本的分析有一定的深度，但深度有待进一步挖掘；综合而言，对《法华经》的英译的研究在广度和深度方面还有待拓展。

1.3.2 国外研究现状

国外方面，通过 google 学术搜索，关于《法华经》的外文文献的内容整体很丰富，如对该经的英译文本以及内容介绍性文本、从宗教意义以及社会意义层面对该经进行解读的文本（涉及关键词如有性别平等、宗教修行等）、该经在中国和日本文化中表现（包括相关人物、诗歌、绘画、雕刻等艺术）、对该经的作者的考察、词汇的编辑等等。有关《法华经》翻译的研究很少，有日本学者汤山明的《从中亚地区对佛教典籍的接受情况来看罗什汉译〈妙法莲华

¹ 陈源源，《同经异译佛经人名管窥——以《法华经》异译三经为例》，《西南交通大学学报（社会科学版）》，2008(03): 22-26.

² 桑德，《西藏梵文《法华经》写本及《法华经》汉藏文译本》，《中国藏学》，2010(03): 128-131.

³ （日）岩本裕，《梵语〈法华经〉及其研究》，刘永增译，《敦煌研究》，1994（4），117-124.

⁴ 朱冠明、段晴，《梵汉本〈法华经〉语词札记》，《古汉语研究》，2005(02):68-73.

⁵ 龙国富，《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》，《外语教学与研究》，45（1），2013：36-48.

⁶ 白滔，《什译〈妙法莲华经〉的泰译研究》，北京：社会科学文献出版社，2016.

⁷ 《法华经》资料库（Saddharmapuṇḍarīka database），法鼓佛教学院，<http://sdp.chibs.edu.tw/ui.html>.

经》的特色》¹、西田文雄的《关于西夏语翻译的〈法华经〉》²，其中讨论翻译问题涉及到的语言为中文、梵文、西夏文。但还未见有专门研究此经英译问题的文献。也即，英语世界中关于此经的各种研究是虽然内容丰富，但还未见对此经英译的专门研究。

1.4 理论框架

从理论与研究问题的关系上区分，研究可分为归纳性为主和以演绎性为主两种性质。本研究以《妙法莲华经》英译作为研究对象，是基于翻译现象的描写而对现象进行阐释分析从而得出一定结论的研究，属于以归纳性为主的研究。在归纳性为主的研究中，理论的作用主要体现在它的“工具性”³。本研究在研究之初梳理了《妙法莲华经》英译涉及到的关键问题，包括 1) 关于译史，即《妙法莲华经》英译史具体状况如何，它的英译在它向西方译介的整个进程中有何种地位，它在整个汉文佛典的英译史中处于什么样的角色，汉文佛典的英译又有着何种版图；2) 关于文本，即《妙法莲华经》是此经的三个中文之一，为何三者之中唯有它成为英译的对象，各种《妙法莲华经》英译本之间有何种差别，差别的原因为何，导致了何种不同的表现效果；3) 关于社会文化因素，即《妙法莲华经》英译与外界各种文化因素之间如何相互影响，与中国传统翻译话语和古代佛典翻译有何种关系，对译入语文化和文化之间的交流产生了何种影响，又对未来佛典翻译活动有何种启示。本研究围绕这三类主要问题展开描述性研究，并由此归纳描述现象并对未来的汉文佛典英译活动走向和研究方向进行预判。

本研究在描述翻译学的主导下建立理论框架，推进研究在多个层面的描写分析的进行。理论框架中主要以描述翻译学下的面向产品的研究和面向功能的研究两点为导向，面向过程的研究主要以探索译者翻译过程中的大脑如何运作，这不构成本文的研究对象。在面向产品的研究中，分为译史研究、文本分析、译本与译本外部因素之间的关系研究。《妙法莲华经》的英译史属于汉文

¹ (日) 汤山明,《从中亚地区对佛教典籍的接受情况来看罗什汉译〈妙法莲华经〉的特色》,姚长寿译,《世界宗教研究》,1994(02):50-63.

² (日) 西田龙雄,《关于西夏语翻译的〈法华经〉》,景永时、鲁忠慧译,《图书馆理论与实践》,2009(02):98-102.

³ 穆雷、李希希,《翻译学博士学位论文中的“理论框架”问题研究——以翻译学博士论文为例》,《中国外语》,2016,13(6):98.

佛典的英译史中的一个小部分，对个案的定位需要对全景较为清晰的版图描写。因此译史方面的梳理，包括了整个汉文佛典的英译史勾勒和《妙法莲华经》的英译史梳理。文本分析在描述翻译学中具有核心地位，主要针对译本的分析。不过本文在理论框架中，将对中文底本分析也纳入了描写分析的范围内，原因是《妙法莲华经》本身也是一个从西域语言汉译而来“译本”，它另有两个汉语同本异译的经文，但只有它成为英译的中文底本，因此有必要对它进行文本分析，探明它作为中文底本的原因。译本之间的对比分为了两层，一为针对不同译者产生的译本的纵向对比，一为对同一个译者的新旧版本的横向比较。纵向对比在词、句、篇章等语言层次方面进行，微观与宏观并重。译本与外部因素关系的分析方面，本研究侧重在几个有特点的方面，分别为译本与文化身份的关系、翻译的译场组织形式、赞助人或支持者对译本生成的影响方面。译本的影响与接受研究包括译本对译入语文学创作、译入语读者以及双边文化的交流三个方面。理论框架如图 9 所示，本文不涉及面向过程的研究，因此在图中用虚线将其标出。

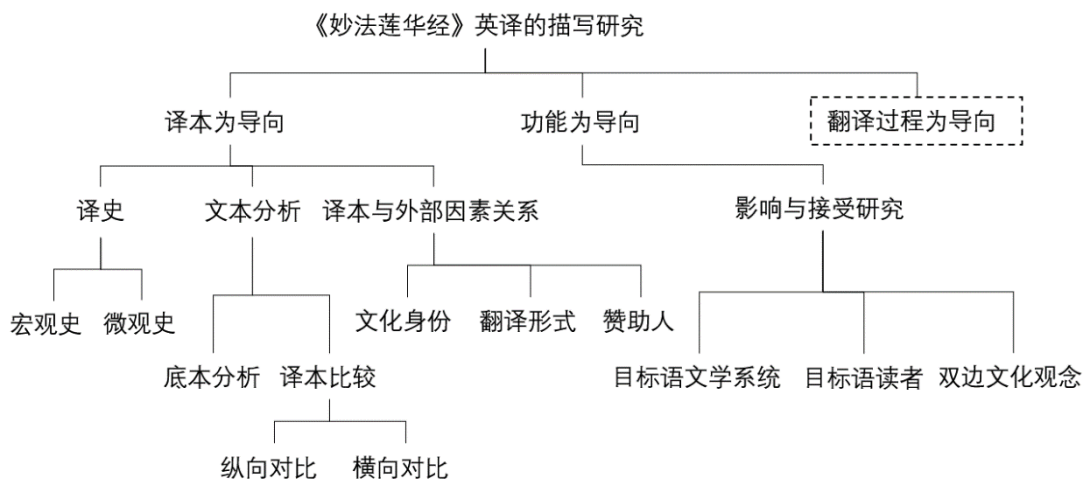


图 1.10 本文的理论框架

翻译研究中的文化学派重在从文化视角进行翻译描述性研究，在图 9 的理论框架之中，对译本与外部因素的关系的讨论和对译本的影响与接受研究部分充分体现文化学派从文本之外的因素进行翻译研究的特点。在整个理论框架之中，还穿插有对中国古代佛典翻译对现今汉文佛典英译的影响或者关系的讨

论，包括我国传统翻译话语在当下的应用价值、古代译场组织在当下的借鉴作用。对古代佛典翻译的讨论在于对未来的佛典翻译起到推动作用，这与描述翻译学以目标语为导向的特点一致。

1.5 小结

本章首先对整个汉文佛典的英译情况做了统计，统计反应出目前已经存在一定数量的英译佛典数目，虽然相比于整个庞大的汉文佛典量而言并不多，但这些数量的英译本已经可以作为翻译研究的丰富素材了。在统计中，相应的给出了从 19 世纪中期迄今为止的汉文佛典英译情况图表，包括各个佛典部类对应的译经量表格、翻译得最多的经文数据统计表、翻译量最大的译者统计情况等。从统计中可知，《法华经》是英译本最多的佛典之一。《法华经》的西译经历了最初从梵文本译出，到从中文本译出的过程。这个过程伴随着西方对东方的殖民、西方的传教、现代东方向西方的传教、以及东西方在学术上相互交流的世界历史进程。在所有《法华经》的西译本中，英译本的数量是最多的，这与当代英文成为世界通用语密不可分。在所有英译本中，除了一本译自梵文本，其余均从《妙法莲华经》译出。《妙法莲华经》是一部内容相当丰富的佛教大乘经典，以其本身的魅力以及广泛的历史积淀，使国内外学者趋鹜。又因其牵涉到文化上的各种因素，国内外对《法华经》也呈现出丰富的研究成果，但其中以翻译为视角专门分析其英文译本的研究成果却相当稀少。然而现已作为中国文化一部分的佛经，尤其是自译入以来对中国文化产生深远影响的《妙法莲华经》，在翻译研究领域中的关注度与其本身所承载之文化价值重要性似乎遥不相称。因此，有必要在翻译研究中给予《妙法莲华经》专门篇章，追寻其在中西文化传播过程中的意义。从《妙法莲华经》的英译史可见，从比尔将中文《妙法莲华经》翻译为英文始，直到近一百五十年后李的译本的出现，该经的英译一直在持续中。相对而言，二十世纪七十年代、九十年代和二十世纪初是全译本集中出现的时期，此前主要为节译。在节译的译者中，西方的基督教传教士，如比尔、李提摩太和苏慧廉，做出了铺垫性的贡献。从全译本译者来看，各个译者的身份构成差别很大，涉及到佛教僧侣、高校学者、职业翻译家、居士等，其中以日本译者或者欧美译者居多。由于社会历史原因，只在七十年代时，来自中国本土的宣化上人在美国成立佛教道场和成立佛经翻

译委员会，对该经进行讲解与传播，得益于他的促进，才出现了所有译本中唯一一个由中国人士领导完成的译本。在英译史中涉及到的英译者身份的多样化、译者背后的机构或者组织、单人翻译或者多人共同翻译等多样的翻译方式、不同翻译组织下的译本输出、多个译本出现修订本等现象，均成为以下几个章节对《妙法莲华经》英译研究的丰富历史材料。本章最后建立了本研究以描写翻译学为基础的理论框架，对相关理论在本文的具体运用做了阐述。

第二章 《妙法莲华经》英译文本内部研究

本章与下一章形成围绕《妙法莲华经》英译的“内”与“外”的较为全面的对照性研究。本章对英译文本的内部研究以中文底本和各个译本中的内容为研究的焦点，涉及对中文底本《妙法莲华经》的语言和文学特点分析，由此探究该经而非其他的中文“同本异译”经成为诸多英译底本的原因。对各个译本文本的对比分析中，本章对翻译策略、译本的语言特点与文学特点等方面从词、句与篇章层面对译本进行比较。不仅对比译文正文，也重视以正文前后引言、介绍、译者注、文末信息等副文本¹所提供的关于译本有价值的细节。同时也分析译本不断修改出版的原因。产生于中国古代佛典翻译的有关翻译话语在英译中的体现以及应用，也纳入此部分的分析当中。

2.1 中文底本《妙法莲华经》

前文已述及《妙法莲华经》广为流传的各种体现，而这些体现大部分是站在社会文化高度所做的阐释，未涉及到该经文本本身的特点，尤其是对《妙法莲华经》相对于其他两本现存的经典《正法华经》和《添品妙法莲华经》到底有何种特点，并未涉及。将三本中文经典进行对照研究本身就不是一个容易完成的小问题，也并非本文的研究重点，但本小节将基于前人研究的基础，从文本本身入手，对该问题进行一定程度的探究。在《妙法莲华经》传世之后，古代多用抄写的方式流传，英译本根据的底本可能会有差异，因此，本节也随后给出各个英译本依据的底本信息。

2.1.1 中文底本的语言与文学特点

特里·伊格尔顿（Terry Eagleton, 1943-）在《文学原理引论》（*Literary Theory: an Introduction*）中，以“什么是文学？”作为“引言”，以严密的逻辑专门探讨“文学”的种种定义与特点²。此部分以文学的“想象”或“虚构”与“事实”、俄国形式学派以语言为侧重的“文学”定义、文学语言的特

¹ Kathryn Batchelor, “Paratext”, in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies (third edition)*, eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, London and New York: Routledge, 2020, 401-402. 副文本（paratext）一词由法国文学批评家和叙事学家热奈特（Gérard Genette）在上世纪80年代首次提出，用于强调对文本周围的因素而非独立的文本进行分析的重要性。在被运用到翻译研究领域后，其定义后来有了不同的变化，对副文本的分析广泛存在于翻译研究领域。

² （英）特里·伊格尔顿，中国艺术研究院马克思主义文艺理论研究所外国文艺理论研究资料丛书编辑委员会编，《文学原理引论》，北京：文化艺术出版社，1987。

殊性或陌生化、文学语言的“自我参照”、文学的价值与评判和“意识形态”的关系等逐个为焦点，步步深入讨论究竟该如何定义“文学”¹。这个探讨的过程展示出何为“文学”的评判受到极其丰富不定的因素限制，要给出一个“精确”的定义基本是不可能的。然而，即便该部分最终未给出“文学”的定义，伊格尔顿对“文学”的讨论过程中的某些切入点，即上述的几个焦点，也无疑说明了对“文学”的特点有一些普遍的认识，如文学的“想象性”或“虚构性”，文学语言存在特殊性和具有在声音、意象、节奏、句法、叙事等方面的技巧等。在佛典中，包含大量想象力丰富以及语言特别的文本，单从这些方面看，称这部分文本为佛典“文学”无可厚非。有关佛典的文学性，侯传文的《佛经的文学性解读》直接从佛经的语言、文体、叙事结构、神话原型、故事母题、意象类型等方面探讨佛典的文学特征²。该文指出文学既反映现实，也表达幻想，佛经文学作为宗教文学，既有对现实世界，如人生问题、个体与群体的关系问题的体现，也有超越现实，如极乐世界或地狱等非现实世界的表达³；又指出文学需要依赖于具体可感的形象即具象化的表述，这些表述需要各种文学性文体来体现，佛典形成于印度古代文学繁荣时期，佛经文学性文体与印度古代文学的文学体裁密切相关，包括了诗歌、散文体，以及以对话为主的戏剧等⁴。

中文本《法华经》现存三个版本，竺法护的《正法华经》、鸠摩罗什的《妙法莲华经》和阇那崛多、达摩笈多的《添品妙法莲华经》。《中国佛教》第三辑的“妙法莲华经”一条指出，“历代以来世所广泛流传、讲解注疏，唯据什译”⁵。《妙法莲华经》不仅有浓厚的宗教色彩，也有丰富的文学色彩，是宗教性和文学性的极美结合。佛典共几千部，但并非具有宗教性就能广泛流传，作品要能为世人接纳并广为传颂需要各种因素的结合，其中文本本身的文学性是重要的因素。该经所蕴含的宗教性自不言而喻，而“论定一部外来佛典的文学性，必须兼顾原作与翻译两造，故除应注意它译文具有的词章美外，更

¹ (英) 特里·伊格尔顿，《文学原理引论》：1-20.

² 侯传文，《佛经的文学性解读》，北京：中华书局，2004.

³ 侯传文，《佛经的文学性解读》：4-9.

⁴ 侯传文，《佛经的文学性解读》：9-14.

⁵ 转引自陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》，陈允吉主编，《佛经文学研究论集》，上海：复旦大学出版社，2004.12：1。

主要的是察看经中叙述缘起、文体形式与塑造艺术形象等方面所提供的新因素，当然也还要考虑到它对本土文学之嬗变演进发生的实际影响。”¹基于此，陈允吉、卢宁就《妙法莲华经》的文学性在三方面上做了较为鞭辟入里的分析，一为大乘佛典较原始佛典的文学性有显着增强，总体面貌被注入了“另一种气质”，“原先简单的几句话可附会成一大段穷形极相的摹述”，“在这里有限的感性经验遭到了鄙薄，经典结撰者的灵感主要来源于那些邈远和诡异的事物，与此互相关联着的是在行文辞句上转向有意识的庄严藻绘。此种较前截然不同的风气，实由《法华》与《维摩》两部早期大乘经典首揭其端”²。

《妙法莲华经》中描绘的灵鹫山法会的宏大图景、庄严奇妙的无量佛国与众菩萨形象、神通威力的不可思议、丰饶盘礴的想象和气度，加之众生皆能成佛的觉悟信念，以及该经的思维与艺术形象与古代印度的深厚渊源，构成其文学性的外现和内涵。其次，“譬喻”在《妙法莲华经》中的大量巧妙运用造就了“佛教史上著名的‘法华七喻’”，“其体制形式上的恢张完备，恐怕在整个佛经譬喻中间亦不多见”，“它们的译文调畅可读，充溢着世间生活情趣，无例外地都是饶有文学意味地作品”³；最后，该经的文学意义还突出表现在《观世音菩萨普门品》上，观世音的故事有着南亚古老文化传统的印记，是较早接触到观世音传说的文献资料⁴，在叙事上运用佛经往复启问作答的表述，“活灵活现”的刻画了观音的各种救世因缘⁵。侯传文也对《妙法莲华经》的文学性做过解读，认为最突出的特点是虚构性和故事性，而文体方面的艺术特点有韵散结合的表述方式、对话性以及体现在内容以及故事结构组织上的魔幻色彩⁶。

《法华经》的文学性是多方面的，单就对它内容本身的文学性就足以长篇大论的分析讨论⁷，不过，如上段所述，关于其文学性的讨论还需兼顾翻译，即作为“中译本”的《妙法莲华经》，相较于其他两部中译本的特点。《正法

¹ 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：2。

² 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：3-4。

³ 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：19。

⁴ 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：30-31。

⁵ 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：33。

⁶ 侯传文，《佛经的文学性解读》：18-27。

⁷ 这方面的文献可参考：王丽洁，《〈妙法莲华经〉的一乘思想和文学特征》，复旦大学博士论文，2005。

华经》《妙法莲华经》《添品妙法莲华经》三者均现世后，只有《妙法莲华经》一家最为风行，在慧皎《高僧传》中讲诵此经的僧徒数量独占鳌头，南北朝时期为其作疏纂解的沙门信士达七十余家¹。三经可以看作“同本异译”的经文，内容应大同小异，流传上产生的如此大的差别，除却外界的社会文化因素，恐怕中文译文方面是个重要的原因。单方面对鸠摩罗什译本的赞美不少，如译文“婉显优美”“畅达易读”²。但要论“优美”，在同类之中的比较应该更能突显美的细微和与众不同之处。这方面较为详细的比较研究有《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》，此文从结构方面比较三个汉译本的差异和其时空表现，从语言方面比较分析《正法华经》和《妙法莲华经》不同的隐喻特质和修辞方法、人名和术语等的翻译方法，分析《添品妙法莲华经》对先于它两百年的《妙法莲华经》进行改正字词、补充阙文、结构调整；从文体方面比较三译本的长行（散文）、偈颂和陀罗尼咒三种文体，分析各译本对句式、四言和五言等形式的不同偏好及其艺术效果；也从译者角度以及宗派阐释方面分析译本的地位构建差异³。

《法华经》的三个中文本都是“经典”的译文，用词考究，从某些细微处讲，三个中文本本身各自有优劣，不过《妙法莲华经》在其中有突出的地方，此处略举小例⁴。《法华经》文体上可以分为长行（散文）、偈颂和陀罗尼（咒语）三种，而内容占比以前两种文体为主。散文体方面，《妙法莲华经》四字句的使用频率上高于《正法华经》，利于诵读方面的朗朗上口，而后者更高频率出现的八字句使得意思更为浓缩，从而理解上更难，另外《妙法莲华经》四字和八字外更加灵活的句式使理解更加容易⁵；而偈颂方面，《正法华经》多用生僻字，某些语序较少调整，对汉语语感把握弱于另外两个中文本，而《妙法莲华经》做了符合汉语语序的调整，并且后者在处理虚词的能力

¹ 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：2。

² 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》：2，28。

³ 余墨，《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》，2018。

⁴ 详细的文本对比可参见始于2003年，由前中华佛学研究所所长李志夫为总主持人、法鼓佛教学院惠敏法师领导的“法华经数位资料库”<http://sdp.chibs.edu.tw/ui.html>，其中有三个中译经文的详细对比；另可参见果滨，《汉译〈法华经〉三种译本比对暨研究》（全彩版），万卷楼图书股份有限公司，2013.09；葛维钧，《从〈正法华经〉看竺法护的翻译特点（上）》，《南亚研究》，1986（3）：51-59；葛维钧，《从〈正法华经〉看竺法护的翻译特点（下）》，《南亚研究》，1986（04）：50-59；康振栋，《竺法护翻译佛经词汇研究——以〈正法华经〉词汇为中心》，浙江大学博士学位论文，2011。

⁵ 余墨，《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》：74。

上突出，也使行文更加符合汉语语序，翻译更为简洁流畅¹；而三个中文本的陀罗尼咒方面，《正法华经》用的意译，结构整齐，但是与普通偈颂相比，意思晦涩，另两个中文本采用音译，其中《添品妙法莲华经》更为严谨，但《妙法莲华经》选字更简单²。另外，鸠摩罗什译场宏大，门下参与译经者不乏聪敏谏言之人，《高僧传》中记载有与《妙法莲华经》直接相关的一个故事是，“昔竺法护出正法华经。受决品云。天见人人见天。什译经至此乃言。此语与西域义同。但在言过质。叡曰。将非人天交接两得相见。什喜曰。实然。”³这里也看出鸠摩罗什译经中注意经文的润色和美感。由此，僧叡在《妙法莲华经后序》中形容《正法华经》时说“经流兹土，虽复垂及百年，译者昧其虚津，灵关莫之或启；谈者乖其准格，幽踪罕得而履；徒复搜研皓首，并未有窥其门者”⁴，日本研究学者岩本裕说“《正法华》晦涩难懂，难以卒读”⁵，是确有文本上的具体原因的。而《添品妙法莲华经》即便对《妙法莲华经》做了“改进”，但是后者流传势头旺盛，光辉早已掩盖后者。上述《妙法莲华经》的几点在文字文体上的优势，成为它后世流行的诸多原因之一。

至于《妙法莲华经》比其他两部经典更加流通的社会政治文化因素，诸如竺法护、鸠摩罗什、阇那崛多和笈多在各自所处时代本身的身份地位差异，还有佛教在当时统治者眼中的重视程度，以及上层主流人士的选择等等因素均能导致译文的流行程度的差异⁶，这方面就并非本文讨论重点了。随后的情况，即什译《妙法莲华经》至今在中国本土乃至整个东亚的重大影响，使得西方在十九世纪在了解了梵文本《法华经》后，转而将目光投向了这部比现存梵文本更加古老的中文本《法华经》，也逐步开启认识东亚宗教及其文化的道路，作为这个道路上绕不开的一个宗教文化瑰宝，《妙法莲华经》因此也就自然成为所有西方译文的起始文本。

¹ 余畧，《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》：77，79，82。

² 余畧，《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》：86-88。

³ 慧皎，《高僧传》卷六，CBETA 2019.Q2, T50, no. 2059, p. 364b2-6。

⁴ 僧叡，《妙法莲华经后序》，CBETA 2019.Q2, T09, no. 262, p. 62b28-c2。

⁵ 果滨，《自序》，《汉译〈法华经〉三种译本比对暨研究》（全彩版），万卷楼图书股份有限公司，2013.09：第一页。

⁶ 参见余畧，《〈法华经〉三个汉译本的比较研究》的第一章和第二章部分内容。

2.1.2 各英译本依据的中文底本简述

鸠摩罗什译成中文的《妙法莲华经》，最初是 7 卷 27 品，后世对其改动后，成为现在 7 卷 28 品的通行本。后世补入鸠摩罗什最初所译的内容主要为：一、南齐法献于高昌所得的《提婆达多品》；二、隋阇那崛多等所译的《添品妙法莲华经》中的“普门品偈颂”；三、唐代玄奘大师所译的“药王菩萨咒”，这些内容被编入后，形成后世通行的流通本。¹但该经在传播过程中产生了各种抄本，因此产生了英译本《妙法莲华经》以不同的中文底本作为翻译底本的情况。由于该经使用的是中世纪中文，加之某些部分内容凝练，部分内容可能产生多种理解方式。若英译者依据中文的版本不同，在此经中文中容易产生歧义之处，则可能因使用版本的差异导致英译本之间的差别，故此处简述各个英译本所依据的底本版本；若译者给出所依版本缘由的，缘由一并陈述。以下根据每个译本的前言或介绍给出其依据的底本信息，如下：

1) 村野宣宗 1974 年的版本

该英译本依据鸠摩罗什所译的，春日（Kasuga）版本²的中文《妙法莲华经》，该版本的第十二章在公元 490 年由法献³翻译成中文，并大约于第六世纪初插入鸠摩罗什在 406 年翻译的版本中，另外，第二十五章中最后一段无尽意菩萨赞叹恭颂观世音菩萨的偈颂，以及紧跟这段偈颂的散文，是由阇那崛多（Jñānagupta）翻译并于公元 561-601 年间插入鸠摩罗什译本中。⁴（玄奘翻译的药王菩萨的咒语被加入其中，这一点村野宣忠没有归纳到。）

2) 赫维茨 1976 年版本

赫维茨的译本是在所有的英文全译本中，唯一一个将梵文本纳入英译参考，并且与中文本做细致的同异比对的译本。在译本前言里，译者提及或许最好的方式是直接从梵文本英译⁵，然而，鸠摩罗什的中文本在过去的十五个世纪里对东亚产生极大的影响，没有它的东方典籍汇集是不完整的，且赫维茨的英译《法华经》属于“东方典籍译本”系列之一，整个系列的目的在于向西方

¹ 王彬，《前言》，王彬译注，《法华经》，2。

² 在日本奈良的兴福寺（Kōfukuji，建于公元 8 世纪）印刷的书籍版本被称为春日版，因书籍会在春日神社（由当时的当权者藤原氏建于公元 8 世纪）中展示。

³ 村野宣忠文本中记录为“Fa-i”，应该指萧齐武帝时的法献。

⁴ Murano trans., *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, Tokyo: Nichiren Shu Headquarters, 1974, iii.

⁵ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sūtra*, ix.

读者传播亚洲传统中重要思想与文学方面的代表性作品¹。本着以上缘由，该英译本以鸠摩罗什中文本作为翻译的底本，但采用的中文本并非《大正新修大藏经》，因为其中打印错误太多，而选择的是 *Kunten kōsei Myōhō renga kyō*，该版本由虹阳赤松（Akamatsu Kōyō）编辑，在 1891 年由 Kyoto: Yamada Hoendō 出版。相比《大正新修大藏经》中的版本，这个版本的缺点是没有标出异文，但即便如此，赫维茨评价其为最高水平的学术与编辑作品，其中没有文本上的不规则，且标点极其准确，模糊段落采用日语变音符弥补。²

3) BDK1993 年版本

该译本以春日版本的中文《妙法莲华经》作为底本。据兜木正亨（Shōkō Kabutogi）的评价，各种鸠摩罗什版中最专业的是春日版本。最可靠一版的是 1263 年印刷，保存在奈良唐招提寺（Tōshōdai-ji）中。此版于 1979 年由兜木正亨编辑，东京灵友出版社（The Reiyukai）出版。有一个差别是，这一版第 23 品第一个偈颂的最后一行在任何现存的梵文本中无对应，藏文本和竺法护本中也没有，在很多权威中文版本中也没有。³（在《大正藏》中这句话是有的，中华书局出版的《法华经》也有。）

4) 华兹生 1993 年版本

译本是在东京日莲正宗国际中心（Nichiren Shoshu International Center）的帮助下准备的，该中心与创价国际协会（Soka Gakkai International）有关联，故英译是基于 1961 年由创价协会汇集编辑出版的“*Myōhō-renga-kyō narabi ni kaiketsu*”中的中文本《妙法莲华经》，因中文本中文字高度凝练，意义常存在歧义性，翻译过程又尽量按照该经在日本和中国的传统理解，因此还参考了该出版物中按日文语法形式重新排列了中文的读物（称为“*yomikudashi*”读本），该读物是基于日莲圣人对文本的解释而来。⁴

5) 里弗斯 2008 年版本

¹ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sūtra*, vii.

² Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sūtra*, xxv-xxvi.

³ Kubo & Yuyama, *The Lotus Sutra*, 1-2.

⁴ Watson, *The Lotus Sutra*, xxvi.

该英译本主要参考了正典岩波（Iwanami Shoten）发行的三卷本《法华经》，包括了中文版、它的日文译本、从梵文译成日文的版本。另参考了其他英译本，包括立正佼成会在用的 *The Threefold Lotus Sutra*。¹

6) 加藤文雄 1971 年出版的译本、BTTS、米内尔娃·李的译本中没有说明采用的中文底本具体是哪个。

译者在翻译过程中以上述所列出的中文底本为翻译的原本，尽管依据的版本有差异，但是这些版本无一不是基于鸠摩罗什版本而来，鸠摩罗什的版本虽然被后世做过修改，但改动之后的文本成为了后世流通的版本。应该说，上述译者采用的中文原本，要么并无差异，要么差异极其细微，即便有差异，也只能是因誊写过程中出现个别缺失错字等讹误现象，而不可能出现如篡改经文内容的严重问题，因此即便个别译本未说明自己所用的中文版本，或者采用的中文版本不同，这也对各个译本进行平行比较几无影响。有的译者翻译过程中还参考了各种其他语言版本，如梵文本、日文版、其他英译版等，此处不予罗列。

2.2 译本的纵向对比研究

本小节的纵向对比研究针对不同译者的英译本，比较的对象主要为各个译本翻译策略，以及译本上的翻译差异。译本的翻译策略的同异可通过译本前后的序跋以及具体的文本对比中知晓。而本节中译语的特点对比方面，从译本的翻译策略、语言特点和文学特点等方面对比了各个英译本的在词汇、句子或篇章等方面的异同。本节中对比的译本均为全译本，在某些层次上对比，将选择有代表性的文本进行比较分析。

2.2.1 英译本翻译策略概述与比较

译者的翻译策略通常在译作的前言或者序跋中有总括，起到对整体的翻译方法的说明及其缘由进行解释的作用，翻译策略受多个因素的影响，这些因素包括翻译目的、翻译针对的受众、译者自身对译本的认知等。在八个英文全译本中，翻译策略这部分主要存在于前言或者序言中，少有后序或者跋的部分。以下首先从各个译作的前言或序言，以及译者注等部分，以时间先后顺序概括八个全译本翻译策略的异同。存在多个修订本的，此处以第一个版本的翻译策

¹ Reeves, *The Lotus Sutra*, x-xi.

略为例¹，对于后来出版的修订本的翻译策略的变化，在“相同译者的复译研究”部分做出讨论。

1) 加藤文雄 1971 年出版的译本

经过了苏慧廉和威廉·席夫的进一步修改，此版本中无加藤文雄所写的关于翻译策略相关的专门注解，不过其中的“修订注”可作简单参考：修订工作的指导原则为产生易读并仍然保有学术水平的文本，故所有对于更好理解文本无帮助，或对文本含有教派性的（sectarian）的阐释均从原手稿中删除。某些译者保留梵文形式的词，如 *samadhi* 等，均意译为英文。只有无对应英文词汇的梵文词类，如 *pāramitā*，保留其梵文的形式。指称佛陀和专有称谓的词汇均大写。对英文而言不再认为是外文词的梵文词汇，将其改为去掉变音符号的英文拼写，并用罗马字母打印。梵文词的复数形式用在末尾加“-s”的英文的方式构成。²

另外，佛经中的数字带有浓厚的印度色彩，其数字量级的表达有其自有的专门的方式。《法华经》中就有不少的数字，对于这些数字的处理，该译本通常保留印度数字表达的梵文形式，并给出了几个最常见的梵文数字词汇的大小的解释：

koṭi: 很大的数字，译法多种，为千万、或亿等。

ayuta: 百倍的 *koṭi*。

nayuta: 百倍的 *ayuta*。

asaṃkhyeya: 不计其数。

yojana: 距离单位，等于 160 千米，或 120 千米，或 64 千米。

kalpa: 时间单位（这里给出了两个不同的丈量该时间的解释）。

kaṅkara: 万亿。

bimbara 或者 *vi(m)vara*: 百倍的 *kaṅkara*。

¹ 除了米内尔娃·李的版本，虽然在 2017 年版本中显示第一版出于 2015 年，但是笔者只购买到其 2017 年版本，故以 2017 年版本为依据。

² *Katō, Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, xii. 在该段的最后一句中，因复数梵文词的表现方式有别于英文，故有此说明。

akshobhya: 百倍的 bimbara。¹

以上保留梵文的数量单位、距离单位等词做法，一定程度上避免了选择这些词具体所指的难处，比如，koṭi、yojana 等词有多种释义，译文中保留这些词可简化翻译的过程、也避免争议。

通过将该译本第一章与中文本对比后，可知加藤文雄的翻译方法是严格一句一句地对应翻译，音译意译与鸠摩罗什采用的方法是一样的，且译者注释丰富，尽可能的给出每个佛教术语的解释，甚至某些人名也给出注释，因此书末也就没有给出解释性的词汇表，也没有索引。作为第一个《妙法莲华经》的全文英译本，加藤文雄可谓是尽心尽力的“忠实”于原文，也尽可能的解释清楚佛教词汇的含义。

2) 村野宣宗 1974 年的版本

在“译者注”部分，译者记录了较为详细的翻译策略，如下：

- 1.这是一本《妙法莲华经》的译本，而不是现存的梵文本的修订本。
- 2.用日文发音标注中文词汇。该译本中只采用了两个中文词：中国金币单位 ryō²，和中国重量单位 shu³。在脚注和词汇表中的中文词也给出日文读音。
- 3.日文读音也在第二十六章和第二十八章中的陀罗尼中采用。
- 4.梵文本在被翻译成中文时，采用意译的词汇，包括专有词汇，均意译成英文，除了以下几个情况：
 - a. 在英语中没有适当对应词的梵文词：Tathāgata (Nyorai)，Śrāvaka (Shōmon)，āsrava (Ro 或者 Uro)。
 - b. 词汇 Sūtra，该词已经被认可为英文词汇了（所以不需要再意译出其中的意思）。
 - c. Jivakajīvaka，该词翻译成 myōmyō⁴会丢失原词的语音特点。
- 5.梵文本在被翻译成中文时，所有音译成中文的梵文词，均以梵文词的形式在该英译本中出现，除了 shutara（这个对应中文词为，修多罗），（虽然）该词为 sūtra

¹ Katō, *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, xii.

² 根据文末词汇表，该词指“两”。

³ 根据文末词汇表，该词指“铢”。

⁴ 根据文末词汇表，该词指“命命”，一种鸟。

的音译词，（但是）Shutara 只用作九部法或者经文的九种元素之一，故而被意译成英文词 “prose”（而不保留梵文词 sūtra）。

6. 梵文和中文复合词（也即华梵双举）以音译和意译结合的方式给出，但以下例外：

a. 因冗余而省略其中一个成分的复合词：tōji（塔寺），hyōsetsu（a yaṣṭi，表刹），aku-rasetsu（a rākṣasa，恶罗刹），和 sōbō（僧房）¹

b. Rasetsunyo 被译为 rākṣasī，因为该词的梵文部分应该跟随它自身的屈折变化，这样更自然。

7. 当后面有其他梵文词时，该梵文专有名词不受屈折变化的影响，比如：Amitāyus Buddha。（按照梵文语法规则，通常前面的词会有屈折变化）

8. （中文本中）音译的梵文句子（在英译本中）根据梵文语法给出：Namubutsu（Namo Buddhāya），Namu Shakamunibutsu（Namaḥ Śākyamunaye Buddhāya）。

9. Gaṅgā 一词按照现代化的拼写给出，Ganges。

10. 以下词汇的第一个字母大写：

a. 专有名称和其同位词及头衔。

b. 佛陀的各种尊号。

c. 与开悟（enlightenment）有关联的梵文词汇：Buddha, Bodhisattva, Pratyekabuddha, Śrāvaka, Arhat, Anāgāmin, Sakṛdāgāmin, Srota-āpanna, Bodhi, Nirvāṇa, and Parinirvāṇa。

d. 代表佛陀真理或者教义的词汇 The Law。

e. 代表精神方向或者修行的词汇 The Way。

11. 方括号（brackets）中的成分是为相关句子的理解提供的必要补充内容。

12. 在圆括号（parentheses）中的诗句应该被认为从唱此诗句的人的话语中排除，圆括号只用于诗句中。

13 英译诗句的行数与中文相同，中文一行为四个或五个汉字。尽力把四行或者六行诗句作成一首诗节。若一、二或者三行诗句为一个完整的意思，它们依附于前或者后的诗行成为一个四行或者六行的诗节。一个诗节由一个空行标记，但有时两个或

¹ 这几个按照日文读音拼写的词在该译本文末词汇表中有对应的中文，此处括号中给出文末词汇表给出的中文词。

者以上的诗节被放在一起使诗的内容更加清晰。所有的中文诗句为偶数行，除了第十四品的第一组诗句。

14. 梵文词的拼写和读音符号（*accent*）根据荻原云来（*Wogihara*）的 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram* 给出。¹

以上内容主要说明在词汇层面的翻译策略，包括梵文词的使用规则，梵文词词汇采用的拼写和读音方式，大小写的规则，词汇的音译意译策略，偈颂（即诗句）的翻译格式等。

3) 赫维茨 1976 年版本

在译本的前言中，译者认为《法华经》源于印度，故而不能无视梵文本的存在，因此，翻译过程中对待中文本与梵文本的折中的办法是：a. 整个翻译基于鸠摩罗什的中文版本；b. 依译者判断，梵文和中文足够相近处，英文版则二者均呈现；c. 二者表示同样的事物，但其中有特别的梵文词或短语对以梵文为导向的读者来说有兴趣的地方，梵文词在圆括号或者书末注释中给出；d. 中梵二者差异大得足以添加评论的，梵文在注释中给出，该方法同样用于梵文中出现了的，但在中文本中缺少的段落；e. 不参照藏文本和竺法护的版本。²

在音译和意译方面，赫维茨选择跟随鸠摩罗什的办法，即鸠摩罗什意译出中文的词，赫维茨也意译成英文，鸠摩罗什誊写音调的，赫维茨也誊写；但有一个例外是一词“*dharma*”，鸠摩罗什意译成“法”，但赫维茨把这个词直接挪用到了英译本中。梵文词在首次出现时，给出简单的翻译，文末给出梵英词汇表，将它们的意思罗列清楚。

4) 佛经翻译委员会（BTTS）1977-1999 年版本

此版本没有如前面几个译本那样有专门的篇章说明针对文本内字、词、句、篇采用的具体翻译策略，只在第十一卷版权页上有一个注释说明，除了专有名称保持熟悉的罗马方式外，中文词汇的罗马化采用拼音³。在前面十卷中

¹ Murano, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, xii-xiii. 根据该译本文末的参考文献，第 14 条中的罗马化梵文本指的是：*Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*, Romanized and revised text of the Bibliotheca Buddhica, publication by consulting a Skt. MS & Tibetan and Chinese translations by Prof. U. Wogihara and C. Tsuchida, Tokyo, 1985.

² Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sūtra*, x.

³ Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra: Volume Eleven (1st edition)*, CA: Buddhist Text Translation Society, 1998.

的汉字的罗马化采用的并不是拼音体系。字词等内容的翻译策略只能见之于其英译文本中。

5) BDK1993 年版本

此版本译者对译本的介绍中，给出了英译依据的中文底本，以及现存梵文本的相关信息，但是没有细致的关于字词篇章等具体翻译策略的说明。这方面也只能见之于文本中了。

6) 华兹生 1993 年版本

在“译者注”部分，译者提及中文本存在很多意义不易理解的地方。在涉及到具体的翻译策略部分，也只给出了他认为最棘手的一个词的翻译方式，即梵文词“*dharma*”。在中文法华里，这个词被翻译成“法”，它有时指佛教中的真理，或者整体的教义，这些情况下，它被翻译为 *Dharma* 或者“*the Law*”。但是有时“法”字前面有表示复数的“诸”字；如果此时翻译成“*the Laws*”，会觉得语气显得太教条了，故它被译成“*doctrines*”或者“*teachings*”。在梵文中“*dharma*”也可以表示一个事物或者一个现象，组成存在的因素之一，在该经中文版里最流行的短语之一是出现在第二章的“诸法实相”，在此英译本中被翻译成“*the true entity of all phenomena*”，在其他情况下，“法”只表示一个规定、一个方法或者途径，因此被翻译成它们的对应词。若把“法”字在所有不同的情况下都翻译成“*dharma*”，不仅会导致拗口的英文，还不能传递段落真实含义。因此，华兹生在不同的语境下用不同的词来翻译中文中的“法”字。¹

7) 里弗斯 2008 年版本

在译本的序中，译者对其翻译策略有如下陈述，把一本汉文佛教文本翻译成英文的通常做法是，把中文译者最初意译入中文的部分意译成英文，音译的部分则直接采用梵文词，但是这对熟悉许多梵文词的学者来说很有效，但对其他人则不是，因此，在里弗斯的英译本中，他尽可能的把能够翻译成英文的都翻译出来，只要存在他认为的合理的英文对应词。有时意译选择的词汇相对容易找到，比如，梵文词 *kalpa*，其他译本常常保留梵文词形式，但在这里被翻译成“*eon*”，或者“*age*”，总之译者认为没有保留梵文词的理由。有些选择

¹ Watson, *The Lotus Sutra*, xxvii-xxviii.

更有争议性。比如，梵文词“*sangha*”经常在英文中使用，在各译本中和在说英文的佛教徒中，这个词只表示任何佛教团体。这个词的英译，译者选择使用“*monks*”，因为它经常用于英译由梵文“*sangha*”翻译成的中文词，“*monk(s)*”是中文《妙法莲华经》中对应中文的字面意思。最初在印度并且在今天的亚洲的许多佛教世界中，“*sangha*”一词仍专门指代僧团。所以在有“*monks*”的地方使用“*sangha*”令人心生疑惑，或者有误导性。当在文本中指向更大的包括了僧人但是不限于他们的团体时，译者采用“*assembly*”，或者“*great assembly*”。¹

译者认为，他用英文中的（源自于希腊或罗马的）对等物来翻译大部分印度神话中的生物的决定，对某些人而言似乎有误导性。佛教梵文大学者中村元（*Hajime Nakamura*, 1912-1999）是第一个对译者指出这些想象的生物的联系之间有多么相近。当译者看见罗贝尔在他的法文译本中使用这些术语的翻译时，他决定用同样的方式。梵文对应词可以在译本末尾的词汇表中找到。有一个例外是“*asura*”，因为它并不与“*titan*”恰当的对应，并在各英文作品、翻译和词典中出现过。对于“*Dharma*”一词，译者保留了梵文词，他认为有些译者选择用“*law*”等词来翻译的做法不恰当。有时，特别是在非佛教的使用中，“*dharma*”确实表示如规定性原则，事物应该有的样子。在佛教中，这个词有多种用法。有时，特别是在《普贤菩萨经》（*Universal Sage Sutra*）中，它表示方法等，但在《法华经》中，它最根本的意思是教义“*teachings*”，特别是佛陀的教义。有时这个词指代佛陀实现并教授的基本真理。在以上这些例子中，“*teachings*”的意思总是保留或者包含在其中。在该经文中，“*dharma*”就是“*Buddha-dharma*”。鉴于这样的复杂性，里弗斯认为最好保留梵文词。使情况更加复杂的是，“*dharma*”还有不同的意义，译者将其翻译为“*things*”，有的译者则用“*phenomena*”，这些“*things*”是普通感官经验的结果，可以是物体、事件或者想法。拥有这个意义的“*dharma*”通常也容易与表示“*teaching*”的用法区分开。²

8) 米内尔娃·李 2017 年版

¹ Reeves, *The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, viii-ix.

² Reeves, *The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, ix-x.

译者在“译者注”部分，专门提到了两点提升译本价值的特点：1、符号系统（notation system）：译者将每章分成几个部分，每个部分分出几个段落，并标记号码，因此，符号“LS 16:3.18”可指代“Lotus Sutra, Chapter 16, Section 3, Paragraph 18”。2、针对于偈颂（或诗歌）的文学手法：按照译者的解释，“词语的韵律模式不仅对耳朵如音乐一般，他们能创造一种强大的震动，与人心共鸣，从而提升他们的精神境界”，因此她在翻译偈颂过程中，在忠实于经文意义和精髓的同时，采用了压头韵（alliteration）、半谐音（assonance）、压辅音（consonance）和压尾韵（rhyme scheme）的翻译方式。¹以上这种符号系统可见于《圣经》文本中，译者借用其标注手法，意味着译者认为此经作为圣典的高度可与西方《圣经》相媲美。这种系统也是在所有英译《法华经》中第一次出现的。可认为是翻译文本向西方传统方向归化的一种手段，通过《圣经》对英文读者的潜在影响力，帮助英文《法华经》进入英文读者群。

关于佛和菩萨名号的翻译方式，译者的办法如下：

- 1、保留佛陀名号之一“如来”的对应的（去掉变音符号的）梵文词“Tathagata”，因为它比该词在意译“Thus Come One”更加简洁。
- 2、保留佛陀名号之一“世尊”的对应的梵文词“Bhagavat”，因为它在文中反复出现，且比其意译词“The World-Honored One”更简洁且有音韵美 melodious。
- 3、保留“观世音”的（去掉变音符号的）梵文词“Avalokitasvara”，目的是保证句子优美流畅，特别是当它出现在诗节中时，因为它所对应的意译词“Bodhisattva Perceiver of the Voices of the World”，虽然表现了观世音的特征，但是这个名称太长了。
- 4、阿难成佛时的名号“山海慧自在通王”被翻译为“King of Natural Wisdom as Great as Mountain and Ocean Tathagata”，译者在英译本中选择这个意译的长名称，而不是它的梵文词“Sāgaradharabuddhi-vikrīḍitarājābhijña”，因为这个名号不如“Tathagata”或者“Bhagavat”经常出现，所以选择用能够表现名号意思和特质的英译长名。

¹ Lee, *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras* (3rd edition), i-v.

5、关于舍利弗的成佛名号“华光如来”，中文“华光”直译为英文是“Flower Light”，但是对应的梵文词为“Padmaprabha”，梵文词意为“the Light of Lotus”，故采用意思更正确的“Lotus Light Buddha”来翻译这个名号。

6、在佛陀十个名号的翻译中：“如来”“应供”“正遍知”“明行足”“善逝”“无上士”“调御丈夫”“天人师”“世尊”，其中只有两个名号“如来”和“世尊”保留（无变音符号的）梵文形式，理由如上，同时这也是为保证全文的一致性，其他名号都是意译。¹

中文《妙法莲华经》的英译，严格说来是一种转译的过程，对转译的讨论可能涉及到文本所历经的三种语言的讨论，因此涉及到的问题会比一般的翻译问题更加复杂化，此处便是一例。基于劳伦斯·韦努蒂（Lawrence Venuti）提出的归化异化策略²的分类办法，可以对以上所列各个英译者的翻译策略进行大致的归类，但是此处可以提出几个问题：

一、由上述各位译者的策略可见，有关梵文词汇的如何使用的笔墨占有半壁江山，那么如果将梵文词直接挪用入英文中，这属于归化还是异化？

这个问题很容易引出一个显而易见的回答：“异化”，原因在于梵文毕竟不是英文，既然是直接挪用入英文中，它就体现出一种异于英文的他国色彩，结果必然是异化。但是，依此解释，再问一个问题，诸如在英文词典里能够查找到的诸如“karma”“sutra”“buddha”等被英文吸纳了的梵文词，它们出现在英译本中还算不算异化呢？这里有一个涉及的问题是，英文对梵文词汇的吸收历史问题。在英文中已经被广泛使用的梵文词，就不叫“异化”或者叫做“异化”后的同化，而没有广泛使用的就叫“异化”，“广泛”一词其实也是比较模糊的概念。

另外，“异化”与“归化”之间是不是有一个相对性？相比于中文而言，威廉·琼斯（William Jones）提出的印欧语系中，梵文与英文同属此体系，而中文属汉藏语系，这是两个完全不同的语言体系。如果把英译者直接挪用梵文之处改成了汉语拼音，从语言亲疏关系上，是不是反而拉远了与英文读者的距

¹ Lee, *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras* (3rd edition), v-viii.

² Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility—A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995.

离，让译本更加“异化”呢？从这一点上判断英译过程中需要音译的地方，用梵文词，显得比用汉语拼音更亲近英文。

二、从“异化”的翻译策略角度，上述有两位译者的翻译方法值得注意，吉恩·里弗斯和米内尔娃·李，前者采用英文中源自古希腊罗马的指称，替代出自印度文化的佛典中神兽名；后者用《圣经》的编排方式重新塑造佛典的经典性。吉恩·里弗斯的文化意象词的替代有哪些，合理吗？以下将给出讨论。

根据里弗斯英译本中使用西方文化意象词替换东方文化意象词的情况，可得出以下表格：

表 2.1 里弗斯英译本中的东西文化意象词的替换

	英译词	中文	梵文
1	centaur	干闥婆	gandharva
2	chimera	紧那罗	kiṃnara
3	python	摩睺罗伽	mahoraga
4	griffin	迦楼	garuḍa
5	satyr	夜叉	yakṣa
6	dragon	龙	nāga
7	the devil/ devils	魔	māra
8	purgatory	地狱	nāraka

表格英译词均带有西方特有的文化色彩。以上八个中文词在《妙法莲华经》中，除了“龙”和“地狱”不是根据梵文词音译而来，其余六个均根据梵文词音译。里弗斯在词汇表中对“dragon”这个词有一个注释：“The Chinese equivalent of the naga, a mythical sea serpent. Not having nagas among their own mythical creatures, Chinese translators turned them into Chinese dragons”。¹即里弗斯认为，梵文词“nāga”的神兽意象本来是中国文化中没有的，是中文的译

¹ Reeves, *The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, 458.

者将它变成了“中式”的“龙”。从“nāga”到“龙”，再到“dragon”，这三种文化意象的复杂传递后面会专门讨论。

表格中前面六种意象词干闥婆、紧那罗、摩睺罗伽、迦楼、夜叉、龙，它们属于“天龙八部众”当中的六种，另外两种为天众（Deva）和阿修罗（Asura），“此八部众为以人眼不能见者，故谓之冥众八部，八部中天龙之神验殊胜，故曰天龙八部，又名龙神八部”¹。《佛光大辞典》中给出了在佛典或者印度神话中这些意象的由来、所属、种类、习性、相貌等，分别列举如下，同时再列举出里弗斯译本中与各个东方意象相对应的西方意象词的释义，以方便对比，西方意象词的释义依据为《不列颠百科全书》（国际中文版）：

1) 干闥婆：

梵语 gandharva，巴利语 gandhabba，藏语 dri-za。又作健达缚、健闥婆、彦达婆、干沓婆、干沓和、嚧沓缚。意译为食香、寻香行、香阴、香神、寻香主。[...]指与紧那罗同奉侍帝释天而司奏雅乐之神。又作寻香神、乐神、执乐天。八部众之一。传说不食酒肉，唯以香气为食。此类神有众多之王及眷属，法华经序品载有四干闥婆王；大宝积经卷十三律仪会则谓有十亿干闥婆王；新华严经卷一世主妙庄严品中亦揭出二十余干闥婆王之名。盖干闥婆原为婆罗门教崇拜之群神，于夜柔吠陀举出二十七、阿闥婆吠陀亦举出六三三三之多。有关之神话甚多，其状貌说法不一，或谓身上多毛，半人半兽，或谓丰姿极美。印度古神话谓，吠陀时代之干闥婆奉侍帝释天之宴席，专事歌唱奏乐。据大智度论卷十所载，健闥婆王至佛所弹琴赞佛，三千世界皆为震动，乃至摩诃迦叶不安其坐。诸经中多以之为东方持国天之眷属，为守护东方之神。又为观音三十三应化身之一。补陀落海会轨载，其形像为身赤肉色，如大牛王，左手执箫笛，右手持宝剑，具大威力相，发髻有焰鬘冠。[长阿含卷十八史记经阎浮提品、大智度论卷五十四、维摩经玄疏卷五]²

关于“Centaur”：

¹ 丁福保编，北京大方广华严书局校勘，《佛光大辞典》（上、中、下），北京：文物出版社 2015.12，114。

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》（第三版），星云大师监修，慈怡主编，北京：书目文献出版社，1989-1990，4371。

centaur, 半人半马怪, 在希腊神话中, 住在色萨利和阿卡迪亚山中一批怪物, 部分是马, 部分是人。传说他们是邻近的拉庇泰人王伊克西翁的子孙。以同立庇泰人的恶战而闻名, 原因是他们企图抢走伊克西翁的儿子和继承人庇里托俄斯的新娘。他们战败后, 被撵出派利翁山。在希腊后期, 他们常被描绘成替酒神狄俄尼索斯拉战车, 或被爱神厄洛斯束缚并骑乘, 以暗示他们酗酒和好色的习性。他们的一般特征是粗野放荡、无法无天、不好客, 为兽性所支配。对半人半马怪最好的解释是, 它们是一个民间故事的创造, 在这个故事里, 山里的野蛮居民和森林里的野蛮精灵被结合在半人半兽的外形之中。在早期的艺术作品中, 它们被描绘成前身是人形, 后背则连着马的躯体和后腿。后来他们的人形只到腰部。它们用树木的粗枝作为作战武器。¹

2) 紧那罗

梵名 Kijnara, 巴利名 Kinnara。又作紧捺洛、紧拏罗、紧担路、甄陀罗、真陀罗。或称歌神、歌乐神、音乐天。kij 为疑问词, nara 为人之意; 意译作疑神、疑人、人非人。原为印度神话中之神, 后被佛教吸收为八部众之第七。华严经探玄记卷二载, 此神形貌似人, 然顶有一角, 人见而起疑, 故译为疑人、疑神。彼具有美妙的音声, 能歌舞。华严经疏卷五载其为天帝之执法乐神。大乘诸经中, 佛说法之听众中常列其名。于密教, 为俱毗罗之眷属, 于阿闍梨所传曼荼罗图位中, 位居北方第三重。于现图曼荼罗, 在外金刚部北方, 摩睺罗伽众之北有二尊紧那罗, 俱呈肉色, 其中之一于膝上安置横鼓, 另一于膝前安置二竖鼓, 俱作欲击鼓之势。²

关于“Chimera”:

Chimera, 喀迈拉, 希腊神话中的一个喷火女妖, 前部像狮子、中部像山羊、后部像龙。她蹂躏了卡里亚和吕西亚, 最后被柏勒洛丰杀死。在艺术作品中, 她通常被描绘成一头狮子, 背部中心处有一个山羊头。喀迈拉一词现在通常被用来指荒诞不经

¹ 《不列颠百科全书》(国际中文版), 北京: 中国大百科全书出版社, 1999.4, 第3卷, 544。

² 台湾佛光山编, 《佛光大辞典》, 星云大师监修, 慈怡主编, 北京: 书目文献出版社, 1989-1990, 5895。

的念头或想象中虚构的事。在建筑学中，该词泛指用作装饰的任何怪的、奇异或空想的兽类。¹

3) 摩睺罗伽²

梵名 Mahoraga。又作摩睺罗伽、摩护罗𪔐、莫呼勒伽、摩休洛、摩伏勒。意译作地龙、大蟒神、大蟒蛇、大胸行、大腹行、大胸腹行。系天龙八部众之一。维摩经略疏卷二载，摩睺罗伽系无足腹行之神，因毁戒、邪谄、多嗔、少布施、贪嗜酒肉、怠慢持戒，遂堕为鬼神；其体内多嗔虫啃食其身，痛苦异常。慧琳音义卷十一载，摩睺罗伽系乐神之类，其形为蛇首人身。在密教现图胎藏界曼荼罗中安置有三尊摩睺罗伽，中央之尊乃屈两手，握拳舒食指，置于胸前，竖左膝而坐；左方之尊头戴蛇冠，面向右方；右方之尊则面向左方，作吹笛状。³

关于“Python”：

Python，皮松，又译皮同。在希腊神话中，指阿波罗神在德尔斐杀死的一条巨蛇。而所以要杀死它，或者因为它已习惯于自己发布神谕，不许阿波罗神建立自己的神示所；或者因为在阿波罗的母亲勒托怀孕时，它迫害过她。根据最早的记述，这蛇并没有名字并且是女性的，但后来它成了男性的，名字叫皮松(皮托是德尔斐的旧名)。皮松根据传统是该亚(大地)的孩子，而该亚在阿波罗到来之前在德尔斐便有一处神示所。在德尔斐举行的皮托竞技会据说就是由阿波罗创立以庆祝他战胜皮松。⁴

4) 迦楼罗⁵

迦楼罗，梵语 garuda，巴利语 garula。又作加楼罗鸟、迦留罗鸟、伽娄罗鸟、揭路荼鸟。意译作食吐悲苦声。或作苏钵刺尼（梵 suparni），即金翅鸟、妙翅鸟。为印度古代神话中，一种类似鹭鸟，性情猛烈的神格化之巨鸟。曾为毗湿奴天之乘物。

¹ 《不列颠百科全书》，第4卷，147。

² 《佛光大辞典》中“伽”字作“迦”。

³ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，6085。

⁴ 《不列颠百科全书》，第14卷，46。

⁵ 《佛光大辞典》中，该词条名为“迦楼罗鸟”。

据云，其生之时，身光赫奕，诸天误认为火天而礼拜之。于佛教诸经典均载有此鸟之名，长阿含经卷十九即谓，金翅鸟有卵生、胎生、湿生、化生等四种，卵生之金翅鸟可食卵生之龙，胎生之金翅鸟可食胎生、卵生之龙；湿生之金翅鸟可食湿生、卵生、胎生之龙，化生之金翅鸟可食化生及其余诸种之龙。观佛三昧海经卷一载，此鸟以业报之故，得以诸龙为食，于阎浮提一日之间可食一龙王及五百小龙。经律异相卷四十八谓，此鸟所扇之风，若入人眼，其人则失明。菩萨从兜术天降神母胎说广普经卷七载，金翅鸟王身长八千由旬，左右翅各长四千由旬。于大乘诸经典中，此鸟列属八大部众之一，与天、龙、阿修罗等共列位于佛说法之会座。

于密教中，迦楼罗乃梵天、毗纽天、大自在天等之化身，或谓即文殊师利之化身，列位于胎藏界外金刚部之南方。迦楼罗之形像有多种，印度山琦遗迹中之迦楼罗仅为单纯之鸟形，然传于后世之形像则大多为头翼爪嘴如鹫，身体及四肢如人类，面白翼赤，身体金色。¹

关于“Griffin”：

griffin，狮身鸟首兽，又拼 griffon 或 gryphon。神话中的复合怪物，有狮身(有时有翼)和鸟头，通常为雕头。这一怪兽是古代近东和地中海国家喜爱的装饰物。可能在公元前第二个千年期起源于黎凡特，公元前 14 世纪时已传遍西亚，进入希腊。亚洲的狮身鸟首兽带有顶饰，而米诺斯和希腊的狮身鸟首兽则生有卷曲的鬃毛。它的形象是斜躺或蹲坐，常与斯芬克斯成对；作用可能是保护性的。在铁器时代，狮身鸟首兽再次突显于亚洲和希腊。希腊金属工匠形成一种美观的程序化的艺术处理，鸟喙张开显出卷曲的舌头，头上配有马耳，头顶为一巨大的瘤节。显然狮身鸟首兽在某种意义上是神圣的，常出现于神殿和坟墓的装饰之中。它的确切性质或它在宗教崇拜和传说中的地位至今仍然不详。²

5) 夜叉

梵语 yaksa，巴利语 yakkha。八部众之一。通常与“罗刹”（梵 ra^ksasa）并称。又作药叉、悦叉、闼叉、野叉。意译轻捷、勇健、能啖、贵人、威德、祠祭鬼、捷疾

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3974。

² 《不列颠百科全书》，第 7 卷，293。

鬼。女性夜叉，称为夜叉女（梵 *yaksini*¹，巴 *yakkhini*¹）。指住于地上或空中，以威势恼害人，或守护正法之鬼类。据长阿含卷十二大会经、大毗婆沙论卷一三三、顺正理论卷三十一等载，夜叉受毗沙门天王统领，守护忉利天等诸天，得受种种欢乐，并具有威势。

有关夜叉之种类，大智度论卷十二举出三种夜叉，即：（一）地行夜叉，常得种种欢乐、音乐、饮食等。（二）虚空夜叉，具有大力，行走如风。（三）宫殿飞行夜叉，有种种娱乐及便身之物。注维摩诘经亦举出三种夜叉，即：（一）地夜叉，因过去世仅行财施，故不能飞行。（二）虚空夜叉。（三）天夜叉，因过去世布施车马而能飞行。

经典中常述及身为正法守护神之夜叉。[...]然经典中亦述及为害众生之各类夜叉。据大吉义神咒经卷三载，诸夜叉、罗刹鬼等，常作狮、象、虎、鹿、马、牛、驴、驼、羊等形象，或头大而身小，或赤腹而一头两面、三面等，手持刀、剑、戟等，相状可怖，令人生畏，能使见者错乱迷醉，进而饮啖其精气。南本涅槃经卷十五、观佛三昧海经卷二等亦载有该类夜叉之可怖形状，彼等即为夺人精气、啖人血肉之狞恶鬼类。[...]于印度神话中，夜叉则为一种半神之小神灵。有谓其父为补罗婆底耶，或迦叶波，或补罗诃（梵 *Pulaha*），或谓系由梵天脚中生出者；其母系财神俱毗罗之随从，或为毗湿奴之随从。于密教中，据大日经疏卷一载，密迹力士为夜叉王，称为金刚手，或执金刚。¹

关于“Satyr and Silenus”：

Satyr and Silenus，萨提尔和西勒诺斯，希腊神话中半人半兽的野人，而在古典时代，同狄俄尼索斯神有密切的关系。在意大利，同他们相对应的是叫法乌努斯（Faunus）。萨提尔和西勒诺斯最初被描绘成粗野的人，每个人都长着马的尾巴和耳朵并且有一个挺直的生殖器，而后来他们又被描绘成长着山羊的腿和尾巴的人。对于他们何以有两个不同的名字，有两种对立的说法：一个说法是西勒诺斯是亚细亚希腊的名字，而萨提尔则是同个神话人物的希腊本土的名字。另一个说法是西勒诺斯的一部分是马，而萨提尔的一部分是山羊。但是两种说法均不符合早期艺术和文学中的所有例子。从公元前 5 世纪起西勒诺斯成了狄俄尼索斯养父的名字，从而使西勒诺斯和萨提尔逐渐被吸收进对狄俄尼索斯的崇拜中。在雅典的大酒神节上，3 个

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3130。

悲剧之后是一个萨堤尔剧(一译羊人剧,如欧里庇得斯的《独眼巨怪》),剧中的合唱队员都扮成萨堤尔的模样。西勒诺斯在萨堤尔剧中虽然也和萨堤尔一样地嗜酒,但是也作为通情达理的人物出现在传说中。

在艺术中萨堤尔和西勒诺斯是同他们追逐的仙女(或迈那得斯)一道出现的。希腊的雕刻家普拉克西特利斯表现了一种新的艺术风格,而根据这一风格,萨堤尔是个年轻漂亮的人物,只有极少动物的痕迹。¹

对比这五个词由佛教词典给出的释义,及其在里弗斯英译本中的对应词在西方文化背景中的释义,可见其差别非常大,某些意象的东西方释义中仅有极少的共同点,比如“干闥婆”和“centaur”,除了半人半兽(且“兽”的那一半还未必相同)这一共同点,其余难以找到相同之处,“紧那罗”和“Chimera”也是这样情况,前者是具有美妙音声,能歌善舞,头有一角、形貌似人的“歌神”,后者是个集狮、羊、龙于一体的“喷火女妖”。“摩睺罗伽”与“python”的共同点为身体具“蛇”的特征,“金翅鸟”与“griffin”的共同点是身体具有“鸟”的特征,“夜叉”与“Satyr”基本没有明显的共同特点。

译本中采用的各种西方意象总体倒是有些共同点,除了“griffin”作为狮身鸟首兽在某种意义上是神圣的以外,其余几个西方意象要么野蛮、兽性具足(如 centaur),要么凶狠歹毒(如 chimera、python),只“satyr”具有“粗野”和“通情达理”两种特征。五个东方意象词中,只有“夜叉”具有明显的善恶两种,其余几个意象未见“恶”性十足的,反而有为诸天护法(如干闥婆)、执法(如紧那罗),或为诸天或者菩萨(如金翅鸟)化身等上善之举。

这些东方意象通过翻译被替换成西方传说中的“神兽”类意象。可以想见,《法华经》中围绕佛陀听法的大众中,这一部分“八部”中的众生便被替换成了西方神兽。

关于“龙”的意象,此处涉及到此意象在三个文化的穿梭。在梵文中,其对应词为“nāga”,古时在印度神话中就有它的存在,有其本身的特点,在佛经中及其常见。不过,中国的“龙”意象,可以追溯到更加久远的神话中,并

¹ 《不列颠百科全书》,第15卷,78-79。

且伴随着中华民族的成长，其角色也在演变。同时西方也有这个意象的存在，即英文中的“dragon”一词，长期以来这个词被用于英译中文的“龙”。里弗斯的译本中提到，*nāga* 对应的意象在中文中本是没有的，它被替换成了中文中的“龙”。此处也可以讲，中文中的“龙”对应的意象在英文中本是没有的，它在英译的过程中被替换成了西方的“dragon”。现在在中文中都是以“龙”来指代的三个文化圈中的意象：“*nāga*”、龙、“dragon”，或许应当追溯它们在各自原生文化中的最初含义，以此来说明这样的意象如何穿越不同地域文化的边界，披上不同的外衣后被赋予了这个外衣所带有的不同的含义。可以认为，这种翻译策略，是一种归化的策略，不过，这也导致了一种文化含义上的移位。

在《佛光大辞典》中，词条“龙”，有这样的解释：

“梵语 *nāga*，巴利语同。音译那伽、曩哦。八部众之一。群龙之首，称为龙王或龙神。一般谓龙为住于水中之蛇形鬼类（或谓属畜生趣），具有呼云唤雨之神力，亦为守护佛法之异类。经典中有关龙之故事甚多，并绘有种种龙王像。梵语 *nāga* 为蛇之神格化，在印度神话中，乃人面蛇尾之半神，种族有一千，为迦叶波（梵 *Kas/yapa*）之妻歌头（梵 *Ka=dru*）所生，住于地下或地下龙宫（梵 *Pātāla*）[...]”

据正法念处经卷十八畜生品载，龙王摄属于畜生趣，乃愚痴、嗔恚之人所受之果报，其住所称为戏乐城，分为法行龙王、非法行龙王二种。法行龙王有七头，如象面、婆修吉、得叉迦、跋陀罗等诸龙王，嗔恚之心薄，忆念福德，随顺法行，故不受热沙之苦，以善心依时降雨，令世间五谷成熟。非法行龙王有波罗摩梯、毗谋林婆、迦罗等龙王，不顺法行，行不善法，不敬沙门、婆罗门之故，常受热沙之苦，以恶心起恶云雨，令一切五谷皆悉弊恶。又长阿含经卷十九龙鸟品载，龙有卵、胎、湿、化生等之别，为卵、胎、湿、化生等四种金翅鸟所吞食。

据佛母大孔雀明王经卷上载，龙王或行于地上，或常居于空中，或恒依妙高山，或住于水中。或一首、二头乃至多头之龙王。或无足、二足、四足乃至多足之龙王等。此外，亦有守护佛法之八大龙王，及‘龙女成佛’之记载。”¹

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，第 6375 页。

而中国古代的“龙文化”的产生，经考古发现，可以回溯到一万年前的旧石器时代的晚期，对“龙”的崇拜经历图腾崇拜、神灵崇拜，后与中国“帝王崇拜”相结合¹。中国的“龙”指一般所谓“‘长鳞动物’，于春分之际登天，秋分之际入地。有鳞者，称为蛟龙；有翼者，称为应龙；有角者，称为虬龙；无角者，称为螭龙；不升天者，称为蟠龙。至如比喻天子为龙者，则有所谓‘龙颜’、‘龙座’之说。”²中国典籍中有多种记载“龙”的文献，比如由宋朝罗愿撰《尔雅翼》卷二十八中，对“龙”有一段文字的描述，“龙春分而登天，秋分而潜渊，物之至灵者也，淮南子言，万物羽毛鳞介皆祖于龙[...]王符称，世俗画龙之状，马首蛇尾，又有三停九似之说，谓自首至膊，膊至腰，腰至尾，皆相停也。九似者，角似鹿，头似驼，眼似兔，项似蛇，腹似蜃，鳞似鱼，爪似鹰，掌似虎，耳似牛，头上有物如博山，名尺木，龙无尺木不能升天”。³龙与先祖伏羲、女娲、炎帝、黄帝、颛顼、尧、舜、禹以及朝代帝王等有着密切的联系，中国历代皇帝多以真龙天子自居，其旗章、服饰、器物等都以龙纹装饰，“龙”也逐渐成为中华民族的标志和象征⁴。

关于西方“dragon”意象的含义，据《不列颠百科全书》，有如下释义：

dragon，龙，传说中的一种怪兽。通常被想象成一只巨大的蜥蜴，长着蝙蝠的翅膀、身披鳞片、能喷火；也有人把它想象成一条蛇，有带刺的尾巴。古人虽相信这类动物的存在，但显然对史前巨大的龙状爬虫一无所知。在希腊语中这个词原指任何一种大蛇(参阅 sea serpent)，而神话中的龙，不管后来被说成什么样子，实质上还是一种蛇。在中东世界，蛇是巨大的和致人死命的，因此蛇或龙是恶的象征。例如埃及的阿佩皮神就是冥界的一条大蛇。希腊人和罗马人虽然接受了中东关于蛇的看法，把它看成是邪恶的力量，但有时也把居住在大地深处目光锐利的龙看成是仁的力量。不过，总的说来，龙的恶名更大，在欧洲它的这种恶名也十分长久。基督教混淆了古代的行善的和作恶的蛇神而一概加以指责。在基督教艺术中，龙逐渐成为罪恶和异教的象征，因而在绘画中匍匐于圣徒与殉教者足下。自古龙的形状有各种

¹ 何星亮，《中国龙文化的发展阶段》，《云南社会科学》，1999(06):57-64.

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，第 6375 页。

³ 罗愿撰，《尔雅翼》，石云孙点校，合肥：黄山书社，1991，283。

⁴ 庞进着，《龙之魅——中华龙文化 50 讲》，天津：百花文艺出版社，2012。细节可参见此书。

各样的变化。迦勒底的龙有 4 只脚、身上有鳞、长着翅膀，而《圣经·启示录》中那条龙“古蛇”，则和希腊的许德拉一样，有许多个头。由于它们既有保卫的能力和使人感到恐怖的能力，又有装饰性的图像，所以很早就被用来作为战争的标志。在《伊利亚特》中，阿伽门农王的盾牌上便装饰着一条蓝色的三头蛇，后来北欧的战士也在他们的盾牌上画龙，并在他们的船头刻上龙头。在诺曼人征服以前的英格兰，龙是皇家的主要战争徽记。在 20 世纪，龙的形象正式被画入威尔士亲王的纹章。在远东，龙一直保持着威望，被认为是行善的生物。在中国，龙(long)自古以来就是皇室的标志。中华民国成立(1912)之前，中国国旗上一直装饰着龙。龙随中国文化传入日本，而日本的龙可以随意变大变小，甚至可以隐形。在道教中，它们是被神化了的自然力量。¹

印度地区的“nāga”、中国的“龙”以及西方的“dragon”，身形上的唯一共同点是都有“蛇”的某些特征。“nāga”在印度神话中为“人面蛇尾”，在佛经中属于“畜类趣”，依其业力所生，分行善与作恶两种，“足”与“头”的数目不定，为金翅鸟所食，能守护佛法；中国的“龙”起源可以追溯到上古传说，属于神兽一类，“物之至灵者”，并且吉祥的寓意相当浓厚，形象多为各种野兽的合体；而“dragon”在西方神话故事中通常为“恶”的标志，通常被想象成长着翅膀的蜥蜴形象。

总体而言，印度的“nāga”和中国的“龙”性灵上要高于“dragon”。此处可以追溯中印文化中该意象之间的来往。有学者认为，中华的“龙”形象在先秦时期传入了印度，与印度本土的文化相融合形成特有的形象，并进入佛教故事之中，后随着东汉时期佛教进入中国，催生了中国本土没有的“龙王”崇拜，并增添了龙珠、龙宫信仰等，并与中国本土的龙崇拜结合²。因此印度的“nāga”和中国的“龙”可以说具有同源性，但经过在各自文化的发展后形成了各自的特色。除上述差别以外，它们的不同还体现在：在各自的文化中的地位高低不同，神性不同，掌管区域大小不同，举行的相关仪式（比如，求雨仪式）不同等³。

¹ 《不列颠百科全书》（国际中文版），第 5 卷，395。

² 何星亮，《中国龙文化的发展阶段》。

³ 何星亮，《中国龙文化的发展阶段》。

依此，可以对从印度语言到中文，再到英文的翻译过程中，这三种形象的替换的效果作一个简要的归纳：在佛经从印度语言翻译成中文的过程中，中国的“龙”替换了“nāga”。《大正藏》中“龙”字共出现 34071 笔¹，最早出现在三国时期的汉文佛典中，如孙吴支谦译《大明度经》《菩萨本缘经》《须摩提女经》《弊魔试目连经》《梵摩渝经》等，康僧会译《六度集经》《旧杂譬喻经》等，竺律炎译《佛说三摩羯经》，曹魏康僧铠译《昙无德律部杂羯磨》，昙谛译《羯磨》等经中。而“nāga”的音译词“那伽”在《大正藏》中出现 685 次，但未见在三国及晋朝的佛典译本中，另外两个“nāga”的音译词“娜伽”（22 次）“曩戠”（63 次）多出现在唐宋时期的文献中，且主要出现于密教部类文献中，多用于咒语的音译；而且这些音译词并非都指代“龙”，它们还只是名称的一部分（比如佛、菩萨等的名称），或者咒语中的音译词等情况，且这些情况并不少见。由此可以推测，在佛典传入中国的初期，就奠定了将“nāga”汉译为“龙”的总体基调。

这会产生什么样的效果呢？可以做这样的推测：对于当时的中国的读者来说，读到佛典中的“龙”的形象，或许对他对传统“龙”的认知稍显颠覆。中国本土的作为“物之至灵者”的“龙”，在佛典之中似乎少了很多“灵气”与“瑞气”，而且为金翅鸟所食，也少了“至灵”者的威望，成为“八部”中的一员，为天王手下的一护法将，似乎也少了物之“至尊”者的霸气；另外，这样的“龙”，依佛经所讲，是造作某些业力的有情能够转生的，这种概念在中国“龙”的传说中，似乎未有听闻。不过，反过来讲，这种相似意象之间的交错，对中国本土的“龙”文化也是一种涵义的拓展，处于佛经中的中文字“龙”，依靠整个佛经的故事依托，被赋予了新的更广阔的含义。或许佛经中龙的形象在通过千年以上的译经活动后，已经渗透到中国本土人士对龙的认识当中，但肃清这其中的差异，厘清各自的文化的源头，对两种文化认识的加深以及同异的理解是有促进的作用的。用“龙”字来汉译佛典中的“nāga”似乎从三国时期始就没有任何异议，这或许归因于“nāga”与中国本土信仰的“龙神”之间虽然有差距，且佛经中也有记载它不善的情况，但总体上，“nāga”属于在佛陀讲法大众中经常出现的一类护法，在性灵上有其殊胜的一面，且有

¹ 数据基于 2018 版的 CBETA 电子佛典的“全文检索”功能，检索范围为《大正新修大藏经》。

“龙女成佛”故事等等的支撑，总体是正面的形象，对中国本土的龙信仰并不产生严重的冲击，反而丰富了它的内涵。只是这样的类似性就未见与“龙”与“dragon”之间了。用“dragon”一词来翻译汉文佛经中的“龙”，总有一种“龙”的形象在传入英文中后的瞬间跌落之感，不论是外形方面还是文化寓意方面。

其实，关于中文“龙”的英译，中外学者早就已经探讨过了，争执主要在于用“loong”还是“dragon”。把中国“龙”翻译成“dragon”早在十三世纪马可·波罗（Marco Polo）的东方游记中就存在了，后在十七世纪意大利人龙华民（Nicholas Longobardi）汉译《圣若撒法始末》时，将其中的“dracō”译为“毒龙”或“猛龙”，十九世纪英国传教士马礼逊（Robert Morrison）编纂的史上第一部《华英字典》，其中的“龙”字借用龙华民的译法，译成拉丁文的“dracō”，后再译为英文的“dragon”，由于马礼逊广泛的影响，后人普遍受这种译法的影响，如此一来，“龙”与“dragon”进一步相互混淆，但在1814年，有英国传教士马希曼（Joshua Marshman）在其书《汉语语法要素》（*Elements of Chinese Grammar*）中把“龙”注音为 loong¹。另在1817年的伦敦出版的一本英文书籍《晚期驻华使团工作志》（*Journal of the Proceedings of the Late Embassy to China*）中，“Loong”就出现在“龙王庙”中的“龙”字的音译，同时也有意译词“Dragon”²。1923年在上海出版的英文书《中国龙》（*The Chinese Dragon*）的第六章中，作者阐述了“dragon”在西方传说、宗教或文学中，比如西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106-43年）、欧里庇得斯（Euripides，公元前480-406年）、荷马（Homer，约公元前9-8世纪）的作品以及《圣经》等等中被描绘出的形象，并从外形、地位、生性等方面对比了中国“龙”与西方“dragon”的特点，认为翻译中将二者对等是不恰当的³。

苏慧廉也曾英国皇家亚洲文化协会（Royal Asiatic Society）的报告中发表对中国“龙”与西方的“dragon”的看法，认为二者应该持有不同称谓，不

¹ 黄佶，《dragon 还是 loong：“龙”的翻译与国家形象传播》，《秘书》，2018(02):4-12。

² 黄佶，《关于“龙”的翻译等新发现和新观点》，黄永健主编，《中华龙文化与华夏文明传承创新嘉峪关论坛论文集》，兰州：甘肃文化出版社，2013, 263。

³ L. Newton Hayes, *The Chinese Dragon (third edition)*. Shanghai: Commercial Press, limited, 1923, 38-44.

能等同¹。但苏慧廉 1930 年的《法华经》缩略本中，dragon 和 nāga 同时存在，或许他认为汉文佛经中的“龙”本来译自于“nāga”，所以应该保留了“nāga”，但是为何又同时采用了“dragon”一词呢？难道他认为“dragon”可以等同于“nāga”？或者即便不这么认为，也觉得就这么翻译了也不是什么大的错误，没必要这么“讲究”？这些问题需要留待未来进一步的研究。

上世纪 80 年代始，中国学者开始对指出“龙”的英译为“dragon”的问题，因为其涉及民族信仰和国家形象问题，呼吁应该译成“loong”，这取得了一定的成效，但也有持异议者²。或许因翻译习惯的长期延续，以及文化交流的越加频繁，要做出改变并不容易，这项呼吁持续至今。

像这样借用译入语文化中的词，来替代译出语的文化意象，属于归化的翻译，这确实让译入语读者读起来有亲切感，但如果读者本身对本文化中的意象早就有了根深蒂固的看法，不知道这种所谓的“归化”会不会对读者造成冲击，从而对译本产生严重的怀疑，认为这种替换是对文化意象的“滥用”。像这种流传下来的已经普遍了的译法，比如中国读者把印度语言中的“nāga”、英文中的“dragon”和中文中的“龙”都称作“龙”，或者英文读者把这三种意象都称作“dragon”，本文并不愿意看到三者所指意义逐渐趋于“大同”，毕竟保留各自本身的文化含义是对多元文化理念的践行，也是对各个文化的尊重。目前能够建议对应语言读者的是，在全球化的今天，由于交流的需要，这种在一种语言中用一个词来指称多个不同文化中的（看似类同的）意象的情况，或许会有很多，但是要把这个词放在它所出现的文化背景下去理解它的含义，这对廓清差异，丰富认识，相互理解是非常重要的。

里弗斯的译本中，除了利用西方神话中的意象来翻译《妙法莲华经》中的意象词外，他还借用基督教中的某些概念来替换中文中的概念，虽然没有出现如李提摩太用“God”来替换“Buddha”这么明显的情况，但也能发现其他宗教相关词汇的替换，如“purgatory”用来英译“地狱”，“devil”用来英译“魔”。根据《不列颠百科全书》，这两个英文词汇的释义如下：

¹ 转引自黄佶，《关于“龙”的翻译等新发现和新观点》，265-266。

² 参见黄佶，《dragon 还是 loong: “龙”的翻译与国家形象传播》。

purgatory, 炼狱, 据天主教教义, 人生前犯有未经宽恕的轻罪或已蒙宽恕的重罪以及各种恶习, 其亡灵在升入天堂之前, 须先经过净化, 这种净化的场所称为炼狱。公元前 2~前 1 世纪犹太教内有一种观念, 谓人都要为自己的行为受上帝的审判, 信徒应当祈祷上帝怜悯亡灵, 《新约》间接地提到了这种观念, 关于炼狱的教义源出于此。《马加比传》第二卷(《旧约》文献之一, 犹太教和新教不承认为正典)有一段说:“但是, 假使他寻求在虔敬上帝的情况下睡了的人们的必得的光辉酬报, 这就是一种神圣虔诚的想法。因此, 他拯救死者, 使他们从他们的罪中得救。”(12:45); 天主教关于炼狱的教义主要以此为根据。据天主教说, 除了上述引语外, 《新约》还有其他段落间接提到炼狱。早期教会某些神学家认为, 相信炼狱的存在是必要的信条之一。但直到中世纪里昂会议和佛罗伦萨会议以及宗教改革时期的特伦托会议, 才把这一信条确定。天主教还认为, 在世信徒可借祈祷、施舍、购买赎罪券、禁食、献祭等善功援救炼狱中的亡灵。新教、大多数东派教会如叙利亚教会、聂斯脱利派和一性论等派都不承认炼狱之说。但东派教会大都相信在世信徒祈祷善行可以有益于亡灵。¹

devil, 魔鬼, 一般指鬼王, 在各宗教有不同名称。西方各一神教认为魔鬼是堕落的天使, 他曾出于狂妄企图篡夺独一上帝之位。在犹太教和基督教教义中, 魔鬼名撒旦。《旧约》如《约伯记》第 1、2 章中记载, 撒旦在雅赫维面前检举世人, 但不与上帝为敌。可是在以后的犹太教教义和基督教教义中, 撒旦成了鬼王(《马太福音》25:41), 并有别西卜(蝇王或粪王)(《马太福音》12:24~27)明亮之星、早晨之子等不同名称。根据基督教神学, 撒旦的主要活动是诱人抛弃生命与救赎之路而走向死亡与毁灭。他是因骄傲而堕入人间的众天使的首领, 他的主要对手是上帝众天使军之帅米迦勒。伊斯兰教教理学多处提到易卜劣厮(魔鬼), 他又名晒依陀乃(色且)或阿都安拉(真主之敌)。据《古兰经》说, 世界初创之时在阿甸园(伊甸园)引诱好娃(夏娃)犯罪的就是易卜劣厮。²

而在佛典中, 这两个中文词的大概含义如下, “地狱”在多本佛教文本中有记载, 指众生受自己所造恶业的业力驱使, 而趣入的牢狱, 依种类分为“八

¹ 《不列颠百科全书》, 第 14 卷, 28-29。

² 《不列颠百科全书》, 第 5 卷, 261。

大地狱”、“八寒地狱”和“孤地狱”，“八大地狱”中各个地狱有眷属地狱十六处，每个地狱有各自名称，对堕入其中的有情的相应的果报。¹

相比于“purgatory”的释义，“地狱”的释义是以佛教中的轮回为基础的，有情在死后依业力堕生“地狱”，在“地狱”中受的苦与基督教中的以“亡灵”“升入天堂”为目的的“净化”是有差别的。“地狱”中有情所受的苦是依前世造作的恶业所成，可以认为是偿还“罪业”，可以认为它是变相的“净化”（过去的恶业），但不是受完“地狱”的苦就可以马上获得类似“升入天堂”的福报。比如“刀轮地狱”中的有情在其中受大苦报后，“经八千万岁，转入畜生道。五百世后，再受卑贱人身五百世，始有机缘遇善知识而发心问道”²。地狱中有情的审判者也并非像在基督教中有至高无上地位的“上帝”，而是有专门的阎罗王等施行……总之，基督教和佛教中的“地狱”概念是有差别的。

同理，“魔”在佛教中的释义也是不同的，

指夺人生命，且障碍善事之恶鬼神。全称魔罗，又称恶魔。意译杀者、夺命、能夺命者、障碍。此外，若梵汉并举则称为‘魔障’。据《长阿含》卷二十〈忉利天品〉、《过去现在因果经》卷三、《瑜伽师地论》卷四等所说，魔王住于欲界第六他化自在天之高处。另据《长阿含》卷二〈游行经〉、《增一阿含经》卷二十七、《佛本行集经》卷二十五所述，魔王名为波旬，有色力、声力、香力、味力、细滑力等五力，又有魔女魔鬼等，常扰乱佛及其弟子等，妨碍善事。³

另有依托佛教的庞杂的经论体系，有“烦恼魔、五阴魔、死魔”等等引申意义⁴。故“devil”一词与“魔”有类似处，总体上讲是“作恶”之徒类，但它们分别在两个宗教体系中各自的出生、所处的地位、相关的故事等等细节之处有很大的差别。此处不赘述了。

英译本中像这样采用基督教中的词汇来替代佛教中的类似词汇，当然也是一种归化的翻译方式，不过，类似词汇的翻译最好采用深度翻译（thick

¹ 关于“地狱”较为详细的释义，参见蓝吉富主编，《中华佛教百科全书》（第四卷），第1987-1992页。

² 蓝吉富，《中华佛教百科全书》（第四卷），第1992页。

³ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》（第九卷），第6006页。

⁴ 更多释义，参见蓝吉富，《中华佛教百科全书》（第九卷），第6006-6009页。

translation)¹，例如为它们加上解释，以让读者知道“它们”在原东方文化中的含义是区别于西方文化的。

2.2.2 英译本语言特点对比

本小节对译本译语特点从几个方面的分析。上一小节中各个译者明确提出的翻译策略的差异，其中提及了对某一类词汇或者个别词汇的处理方式，如个别的梵文词、个别的数词、人称词和某些术语，这些都会导致各译本译语的不同，从而形成译本自己的特点。但是译者所交代的翻译方法并没有统一的回答某些问题，只交代自己认为重要或者值得一提的问题，因此，更多的细节上异同需要一定程度上的系统地对比才能发现。译者所述策略中最明显的差别，是对译本的词汇处理方式，比如在英译过程中是否采用梵文词，是否保留梵文词的变音符、译本中对数词、人称词等词类的翻译方式。但是上文译者自述的翻译策略中，并不是每位译者对阐述了自己如何翻译各种词汇，即便有阐述的译者，也未必足够详细，因此有必要进行平行对比，以发现译本之间的细致差异和问题，从而进一步讨论可能的解决方式。除了从词汇层面分析译本语言同异，由词构造而成的句子层面也能体现出译本的语言差别，因此，本小节主要从语言学的角度，在字词句方面上探讨各个译本之间的异同。

2.2.2.1 词汇的对比研究

《妙法莲华经》中包含丰富的佛教专有词汇，这些词汇包括称谓词，如对佛陀、菩萨、天人、人畜鬼地狱众生以及其所处的时空和其中各类对象等对象的称呼词，以及与佛法教义相关的名相词汇，如三毒、四谛、五浊、六通、七觉支、八正道、空、无相、无作等等。本小节集中讨论佛教特有词汇的英译问题，涉及词汇为称谓词、数词和佛教专有词汇，由此反应译者的翻译策略以及讨论出现的相关问题。

一、称谓词的翻译

¹ Theo Hermans, “Thick translation”, in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies (third edition)*, eds. by Mona Baker and Gabriela Saldanha, London and New York: Routledge, 2020, 588-591. 深度翻译是由夸梅·安东尼·阿皮亚 (Kwame Anthony Appiah) 在 1993 年依“深度描写”的概念而创制的概念，这种翻译方式用于抵消译文进入新的文化中由于去背景化产生的弱化效果 (reductive effect of decontextualization)，使译文相对于原文达到充分或者尊重原文的目的。

下表中所列的称谓词是参与佛陀讲法的各类大众的名称，《妙法莲华经》在开篇第一品中对与会大众有集中的罗列，涉及称谓词繁多，为尽量避免冗余与主观上的刻意挑选，此处列举出第一品中集中出现的近四十个称谓词，比较分析称谓词在译本中的翻译方式。下表对比的译本包括：没有在序跋中说明词汇的具体翻译策略的译本，即加藤文雄、BTTS、BDK 的译本，或者只说明了对部分词汇的翻译策略的译本，即华兹生、里弗斯、李的译本，村野宣忠和赫维茨已说明遵从鸠摩罗什音译意译的方式，因此此处不再比较。中文原文为：

一时，佛住王舍城耆闍崛山中，与大比丘众万二千人俱，皆是阿罗汉，诸漏已尽，无复烦恼，逮得己力，尽诸有结，心得自在。其名曰：阿若憍陈如、摩诃迦叶、优楼频螺迦叶、伽耶迦叶、那提迦叶、舍利弗、大目犍连、摩诃迦旃延、阿菟楼駄、劫宾那，憍梵波提、离婆多、毕陵伽婆蹉、薄拘罗、摩诃拘絺罗、难陀、孙陀罗难陀、富楼那弥多罗尼子、须菩提、阿难、罗睺罗，[...]复有学、无学二千人。[...]菩萨摩诃萨八万人，[...]名称普闻无量世界，能度无数百千众生。其名曰：文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、常精进菩萨、不休息菩萨、宝掌菩萨、药王菩萨、勇施菩萨、宝月菩萨、月光菩萨、满月菩萨、大力菩萨、无量力菩萨、越三界菩萨、跋陀婆罗菩萨、弥勒菩萨、宝积菩萨、导师菩萨，如是等菩萨摩诃萨八万人俱。¹

该段落中的称谓词的英译对比如下：

表 2.2 称谓词的英译对比

序号	中文	译文					
		加藤文雄	BTTS	BDK	华兹生	里弗斯	李
1.	阿若憍陈如	Ājñāta-Kauṇḍinya	Ajnatakau ndinya	Ājñātakau ṇḍinya	Ajnata Kaundinya	Ajnata-Kaundinya	Ajnata-Kaundinya
2.	摩诃迦叶	Mahā-Kāśyapa	Mahakash yapa	Mahākāśyapa	Mahakash yapa	Maha-Kashyapa	Maha-Kashyapa

¹ 王彬译注，《法华经》，2。

3.	优楼 频螺 迦叶	Uruvilvā- Kāśyapa	Uruvilvak ashyapa	Uruvilvāk āśyapa	Uruvilvak ashyapa	Uruvilva- Kashyapa	Uruvilva- Kashyapa
4.	伽耶 迦叶	Gayā- Kāśyapa	Gayakash yapa	Gayākāśy apa	Gayakashy apa	Gaya- Kashyapa	Gaya- Kashyapa
5.	那提 迦叶	Nadī- Kāśyapa	Nadikashy apa	Nadīkāśya pa	Nadikashy apa	Nadi- Kashyapa	Nadi- Kashyapa
6.	舍利 弗	Śāriputra	Shariputra	Śāriputra	Shariputra	Shariputra	Shariputr a
7.	大目 犍连	Great Maudgalyāy ana	Great Maudgaly ayana	Mahāmau dgalyāyan a	Great Maudgaly ayana	Maha- Maudgaly ayana	Maha- Maudgaly ayana
8.	摩诃 迦旃 延	Mahā- Kātyāyana	Mahakaty ayana	Mahākāty āyana	Mahakatya yana	Maha- Katyayana	Maha- Katyayan a
9.	阿菟 楼驮	Aniruddha	Aniruddha	Aniruddh a	Aniruddha	Aniruddha	Aniruddh a
10.	劫宾 那	Kapphiṇa	Kapphina	Kapphina	Kapphina	Kapphina	Kapphina
11.	憍梵 波提	Gavāṃpati	Gavampat i	Gavāṃpat i	Gavampati	Gavampat i	Gavampat i
12.	离婆 多	Revata	Revata	Revata	Revata	Revata	Revata
13.	毕陵 伽婆 蹉	Pilindavasta	Pilindavat sa	Pilindavat sa	Pilindavats a	Pilindavat sa	Pilindavat sa
14.	薄拘 罗	Vakkula	Vakkula	Bakkula	Bakkula	Bakkula	Bakkula
15.	摩诃	Mahā-	Mahakaus	Mahākaus	Mahakaus	Maha-	Maha-

	拘絺 罗	Kaushthila	hthila	ṭila	hthila	Kausthila	Kaushthila
16.	难陀	Nanda	Nanda	Nanda	Nanda	Nanda	Nanda
17.	孙陀 罗难 陀	Sundara- Nanda	Sundarana nda	Sundarana nda	Sundarana nda	Sundarana nda	Sundarana nda
18.	富楼 那弥 多罗 尼子	Pūrṇa, Son of Maitrāyaṇī	Purnamait rayaniputra	Pūrṇamait rāyaṇīputra	Purna Maitrayani putra	Purna son of Maitrayan i	Purna (son of Maitrayan i)
19.	须菩 提	Subhūti	Subhuti	Subhūti	Subhuti	Subhuti	Subhuti
20.	阿难	Ānanda	Ananda	Ānanda	Ananda	Ananda	Ananda
21.	罗睺 罗	Rāhula	Rahula	Rāhula	Rahula	Rahula	Rahula
22.	文殊 师利 菩萨	Bodhisattva Manjusri	Bodhisattva Manjushri	Mañjuśrī	Bodhisattva Manjushri	Manjushri Bodhisattva	Bodhisattva Manjushri
23.	观世 音菩 萨	Bodhisattva Regarder- of-the- Cries-of- the-World	Bodhisattva a Who Contem- plates the World's Sounds	Avalokite śvara	Bodhisattva a Perceiver of the World's Sounds	Regarder of the Cries of the World Bodhisattva	Bodhisattva Avalokita śvara
24.	得大 势菩 萨	Bodhisattva Great- Power- Obtained	Bodhisattva a Who has Attained Great Might	Mahāsthā maprāpta	Bodhisattva a Gainer of Great Authority	Great Strength Bodhisattva	Bodhisattva a Gainer of Great Authority

25.	常精 进菩 萨	Bodhisattva Ever- Zealous	Bodhisattv a Constant Vigor	Satatasam itābhiyukt a	Bodhisattv a Constant Exertion	Constant Effort Bodhisatt va	Bodhisatt va Ever Diligent
26.	不休 息菩 萨	Bodhisattva Never- Stopping	Bodhisattv a Unresting	Anikṣipta dhura	Bodhisattv a Never Resting	Never Resting Bodhisatt va	Bodhisatt va Never Resting
27.	宝掌 菩萨	Bodhisattva Precious- Palm (of the Hand)	Bodhisattv a Jeweled Palm	Ratnapāṇi	Bodhisattv a Jeweled Palm	Jeweled Palm Bodhisatt va	Bodhisatt va Precious Palm
28.	药王 菩萨	Bodhisattva Medicine- King	Bodhisattv a Medicine King	Bhaiṣajya rāja	Bodhisattv a Medicine King	Medicine King Bodhisatt va	Bodhisatt va Medicine King
29.	勇施 菩萨	Bodhisattva Bold- Almsgiver	Bodhisattv a Courageo us Giving	Pradānaśū ra	Bodhisattv a Brave Donor	Bold Almsgiver Bodhisatt va	Bodhisatt va Courageo us Giver
30.	宝月 菩萨	Bodhisattva Precious Moon	/	Ratnacand ra	Bodhisattv a Jeweled Moon	Jeweled Moon Bodhisatt va	Bodhisatt va Precious Moon
31.	月光 菩萨	Bodhisattva Moon-Light	/	Candrapra bha	Bodhisattv a Moonlight	Moon Light Bodhisatt va	Bodhisatt va Moonligh t
32.	满月	Bodhisattva	Bodhisattv	Pūrṇacand	Bodhisattv	Full Moon	Bodhisatt

	菩萨	Full-Moon	a Full Moon	ra	a Full Moon	Bodhisattva	va Full Moon
33.	大力菩萨	Bodhisattva Great-Power	Bodhisattva a Great Strength	Mahāvikrama	Bodhisattva a Great Strength	Great Power Bodhisattva	Bodhisattva Great Power
34.	无量力菩萨	Bodhisattva Infinite-Power	Bodhisattva a Unlimited Strength	Anantavikrama	Bodhisattva a Immeasurable Strength	Immeasurable Power Bodhisattva	Bodhisattva Infinite Power
35.	越三界菩萨	Bodhisattva Above-the-Triple World	Bodhisattva a Who has Transcended the Three Realms	Trailokya vikrama	Bodhisattva a Transcending the Threefold World	Above the Threefold World Bodhisattva	Bodhisattva Transcending Threefold World
36.	跋陀婆罗菩萨	Bodhisattva Bhadrapāla	Bodhisattva a Bhadrapala	Bhadrapāla	Bodhisattva a Bhadrapala	Bhadrapala Bodhisattva	Bodhisattva Bhadrapala
37.	弥勒菩萨	Bodhisattva Maitreya	Bodhisattva a Maitreya	Maitreya	Bodhisattva a Maitreya	Maitreya Bodhisattva	Bodhisattva Maitreya
38.	宝积菩萨	Bodhisattva Precious-Store	Bodhisattva a Jewel Accumulation	Ratnākara	Bodhisattva a Jeweled Accumulation	Accumulated Jewels Bodhisattva	Bodhisattva Accumulated Treasures

39.	导师 菩萨	Bodhisattva Leader	Bodhisattv a Guiding Master	Susāthavā ha	Bodhisattv a Guiding Leader	Guidance Bodhisatt va	Bodhisatt va Mentor
-----	----------	-----------------------	-----------------------------------	-----------------	-----------------------------------	-----------------------------	---------------------------

由表可知，加藤文雄在名称词的翻译上，跟随了鸠摩罗什文在中译此经的音译和意译方式：凡是鸠摩罗什采用音译的，加藤文雄用罗马化梵文词表示，凡是鸠摩罗什意译的，加藤文雄也意译。而且这种策略实施得非常的严格细致，比如上表中第 7 词，“大目犍连”，该词又常作“摩诃目犍连”“大目连”“目连”等，意译“天抱”¹，其中的“大”是对“摩诃”（来自梵文前缀 mahā-）的意译，而“目犍连”是音译（来自 Maudgalyāyana），因此，这里可以讲，中文中的“大目犍连”是鸠摩罗什采用了类似于“华梵双举”的翻译方式而来。加藤文雄紧跟了这种翻译方式，因此译文为“Great Maudgalyāyana”。而第 8 个词“摩诃迦旃延”的翻译，尽管“摩诃”指“大”，但加藤也没有意译，而严格跟随中文该词音译的方式，音译成“Mahā-Kātyāyana”。

依“华梵双举”的概念，这里提出一个类似的概念，即“英梵双举”，意指翻译一个词的过程中，一部分采用英文来意译，一部分采用梵文词音译的情况。若该词用在从中文转译成英文的翻译中，比如本文讨论的中文《妙法莲华经》的英译，则理想中“英梵双举”对应的中文有三种情况，一、中文是从“华梵双举”而来，二、中文是意译词，三、中文是音译词。然而，若英译者严格遵循鸠摩罗什的音译意译方式，则“英梵双举”的词汇英译方式只能来自于第一种情况，即对应的中文词也是从“华梵双举”而来，如上一段中讨论的“大目犍连”。类似的情况还有第 18 个词“富楼那弥多罗尼子”，其中“富楼那”是名，意思是“满”，“弥多罗尼”为其母亲之族名，有祝、愿之义，而“子”即表示“儿子”，整个词意思为“满慈子”“满祝子”²。因此“富楼那弥多罗尼子”同样是“华梵双举”而来，加藤文雄也紧跟这种翻译方式，即“英梵双举”，而译成“Pūrṇa, Son of Maitrāyaṇī”。

¹ 王彬译注，《法华经》，8。

² 王彬译注，《法华经》，12。该页注释第 25 中，释义“‘弥多罗’为其母之族名”，本文认为“弥多罗”应该为“弥多罗尼”。

从表格中的各个译本的比较可以总结出以下几点：无论中文本中鸠摩罗什采用的是音译还是意译，BDK 称谓词的翻译贯彻采用罗马化梵文并保留变音符的方式，加藤虽然也用罗马化梵文，但是相比于 BDK 而言，某些词保留变音符，某些词又省略了，因此没有 BDK 那么准确，另外 BDK 罗列菩萨名号时，省略了每个名号后面的“菩萨”一词；BTTS 和华兹生除了“富楼那弥多罗尼子”一词中的“子”没有用意译之外，其他词的翻译均遵从鸠摩罗什的音译意译规则，音译词用的不带变音符的罗马化梵文词（另外，BTTS 漏译了“宝月菩萨”和“月光菩萨”）；里弗斯除了“大目犍连”中的“大”字用音译而非意译翻译之外，其他遵从鸠摩罗什的音译意译规则，在罗列菩萨名号时，把“Bodhisattva”一词放在名号之后，与中文“菩萨”二字位于名号末尾一致，这与其他译者放在前面的做法不同；李的英译中除了“大目犍连”中的“大”字和“观世音”一词用音译外，其他也遵从鸠摩罗什的音译意译规则¹。由此可知，除了 BDK 完全采用梵文词音译所有称谓词外，其他译者除了极个别称谓词外，均遵从了鸠摩罗什的英译意译方式，这或许可看作是对中文本的高度的“忠实”。没有译者都采用意译，这或许对名称而言是没有必要的，音译应该最容易，这就联系到未来可以进一步挖掘问题：鸠摩罗什中译该经的时候为何当初一部分音译、一部分意译？是顺从古人，还是随意这么做的？

二、数词的翻译

《妙法莲华经》不同英译本中，数词的英译方式存在很大的差异。一般认为，数词的翻译似乎应该很容易，即对应数字在翻译时进行两种语言之间的转换则可，可事实却并非如此。从东汉至隋代所产生的汉文佛经中，相比于中土文献，数字在佛经中出现的频率要高得多²。《妙法莲华经》中数词的出现的次数很多，种类上可分为实数和虚数。实数所表达的数量明确，比如在《序品》中，描述参与佛陀讲法的大会上的参与人数时，有“大比丘众万二千

¹ 译者在拼写中出现的些许讹误，比如，加藤本“毕陵伽婆蹉”的音译词“Pilindavasta”或为其他几位译者的“Pilindavatsa”，“薄拘罗”一词有“Vakkula”和“Bakkula”两种等等，类似问题属词汇本身问题，与翻译策略基本没有关系，故此处不详列。

² 龙国富，《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》，《外语教学与研究》，45（1），2013，38。

人俱”“复有学、无学六千人”“菩萨摩訶萨八万人”¹等等说法，这在各个英译本中均以字面表达的实际数量来翻译即可。然而，此经中虚数量多，且表达方式尤其丰富。在总字数七万左右的《妙法莲华经》中，虚数总数就有九百多²。虚数的表达可分为数词与非数词两种方式，虚数的非数词表达，如“恒河沙”“不可思议”“无量”等。虚数的数词表达诸如以下：

诸佛甚难值，亿劫时一遇。（第 44 页）

以千万偈，赞诸法王。（第 30 页）

文殊师利，我住于此，见闻若斯，及千亿事，如是众多，今当略说。（第 29 页）

诸佛灭度已，供养舍利者，起万亿种塔。（第 81 页）

尔时诸梵王，及诸天帝释，护世四天王，及大自在天，并余诸天众，眷属百千万。
（第 85 页）

若人曾见，亿百千佛，植诸善本，深心坚固，如是之人，乃可为说。（第 135 页）

亿千万岁，以求佛道。（第 31 页）

千万亿种，栴檀宝舍，众妙卧具，施佛及僧。（第 31 页）

亿亿万劫，至不可议，诸佛世尊，时说是经。（第 439 页）

是诸王子，供养无量百千万亿佛已，皆成佛道。（第 42 页）

以上句中的“亿”“千万”“千亿”“万亿”“百千万”“亿百千”“亿千万”“千万亿”“亿亿万”“百千万亿”等就是用数词构成的虚数。在《妙法莲华经》中，用“百”“千”“万”“亿”中的两位及两位以上连用的方式表示虚数的例子有 144 例，由“亿”单独表示虚数有 13 例³。以下仅列举出三位译者对虚数的翻译方式，采用表格呈现方式，分析每位译者数字翻译的规律，来反映数词翻译存在的问题。采用的译本均为各个译者的第一版。

¹ 王彬译注，《法华经》，2。之后本文中对《妙法莲华经》中文例子的引用，均来自本书，后面所有引用本书的例子，不再加注说明出处，只在末尾标注页码，引文中的下划线为笔者所加。

² 参见龙国富，《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》，第 38 页表 1。

³ 龙国富，《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》，40。

表 2.3 华兹生虚词英译¹

例子编号	中文	英译词
1.	亿	a million (p.20)
2.	千万	a thousand, ten thousand (p.10)
3.	千亿	thousands of millions (p.8)
4.	万亿	ten thousand or a million (p.38)
5.	百千万	hundreds and thousands and ten thousands of (p.43)
6.	亿百千	hundreds and thousands and millions of (p.77)
7.	亿千万	a million, a thousand, ten thousand (p.11)
8.	千万亿	a thousand, ten thousand, a million (p.11)
9.	亿亿万	a million million ten thousand (p.271)
10.	百千万亿	hundreds, thousands, ten thousands, millions of (p.16)

从以上表格中的十个数词的英译，可以初步统计出华兹生的翻译方式：“百”“千”“万”直接对应“hundred”“thousand”“ten thousand”，“亿”对应“million”，并按照虚词中这几个词的出现顺序分别对应翻译出来。这里有必要解释一下“亿”字的所指，据《佛光大辞典》所载，“梵语 koti. 为计数之单位。我国古代“亿”之数有大小二种算法，小数为十进位，以十万为亿，十亿为兆；大数为万进位，以万万为亿，万亿为兆。故“亿”亦引伸为盈满之意”²，但该词条接续解释，在佛典中，“亿”的说法不同，比如在《华严经探玄记》卷四中说“西国数法”有三种亿，即百万、千万、万万，又在《瑜伽师地论略纂》卷一说印度的“亿”有四种说法，即为十万、百万、千万或万万，且经论中对“亿”采用的记法不同，“如于瑜伽、显扬等论中以百万为亿[...]华严经以千万为亿[...]大智度论以十万为亿”³。可惜这个词条没有记载《法华经》中“亿”所指的具体数目。因此，此处不能妄下断语说华兹生在例 1 中的翻译是错误的，只是，例 1 中“亿”来自上文例句中的“亿

¹ 该表格中的英译来自 Watson, *Lotus Sutra*, 1993. 英译后面的括号里标注在该译本中的页码。

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5958。

³ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5958。

劫”，这个词要么“表无限长之时间，乃千百万亿劫之略称”，要么表“永远之意”¹，华兹生将其翻译成“a million”，根据《牛津高阶英汉双解词典》，这可以指实数“一百万”，也可以指“大量”²，但后者才应该是正确的理解，这里或许会给英文读者造成误导，本文认为用“millions”更佳。

另外，在用这几个词组成虚数时，要么用它们的单数形式，如例 1、2、4、7、8、9，要么用复数形式，如剩余几例；且即便为相同表达形式的虚词，但是连接这几个词的方式却不同，要么用“，”（例 2、7、8、10），要么用“of”（例 3），要么用“or”（例 4），或者“and”（例 5、6），要么词与词之间什么连接都没有（例 9）。到这里，华兹生的翻译似乎显得非常凌乱。要知道，这些连接方式表达的意思都是不同的，在这里“，”和“and”表示数词的并列关系，“of”表示前后二者的多重倍数关系，且这应该是英文中的虚数表达方式，“or”表选择，而什么连接词或者标点都没有的情况，这一连串的数字能够看成是数与数之间的倍数关系，只是或许显得较为怪异，如例 9。而且，为了翻译出中文里的“万”字，又要表达出“万”字的虚指，华兹生打破了英文中数词的使用规则，如例 5 中出现了“ten thousands of”的反常表达方式。在这一点上，体现出华兹生翻译中对中文极其忠实的态度，也体现出不同文化中的语言差异使得翻译无法十全十美，“美而不忠、忠而不美”两难齐全的遗憾。既然中文中这些数是虚指，那么在翻译过程中则也要用虚指的方式，就应避免出现如“a hundred”“a thousand”“a million”等易让人认为是实指的表达，最好选择它们的复数形式。

以下表格是赫维茨对数的译法，为便于对比，中文数词与上表中为同一出处。

表 2.4 赫维茨虚词英译³

例子编号	中文	英译词
1.	亿	a million (p.19)

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5958。

² （英）霍恩比着，《牛津高阶英汉双解词典：第 6 版》，石孝殊等译，北京：商务印书馆，2004，1100。

³ 该表格中的英译来自 Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*. 英译后面的括号里标注在该译本中的出处页码。

2.	千万	thousands of myriads of (p.8)
3.	千亿	thousands of millions (p.7)
4.	万亿	myriads of millions of (p.38)
5.	百千万	hundreds of thousands of myriads (p.43)
6.	亿百千	hundreds of thousands of millions of (p.81)
7.	亿千万	millions of thousands of myriads of (p.9)
8.	千万亿	thousands of myriads of millions of (p.9)
9.	亿亿万	millions upon millions of myriads of (p.284)
10.	百千万亿	hundreds of thousands of myriads of millions of (p.15)

从上表可知，赫维茨“亿”的英译用的“million”一词，在第一例“亿”单独表虚数时，与华兹生的表达方式一样，其他不同在于：“万”字英译，赫维茨用的“myriad”¹，这避免了上述华兹生用“ten thousand”产生的不妥；由两个及两个以上连用的数表达的虚数中，每个数都是用的复数形式，且前后两数之间几乎都采用“of”连接（有个别的用“upon”，如例9）。相比于华兹生，赫维茨的虚数英译词的表达方式更加统一。

再举出村野宣忠对这一组虚数词的翻译方法，如下：

表 2.5 村野宣忠的虚词英译²

例子编号	中文	英译词
1.	亿	hundreds of millions of (p.18)
2.	千万	tens of millions of (p.8)
3.	千亿	hundreds of thousands of millions of (p.6)
4.	万亿	billions of (p.36)
5.	百千万	thousands of millions of (p.41)
6.	亿百千	many thousands of myriads of millions of (p.77)

¹ 在霍恩比着，《牛津高阶英汉双解词典：第6版》，1143页该词的词条下未查到该词有“万”的意思；不过在陆谷孙主编的《英汉大辞典》（第二版）（上海：上海译文出版社，2007）第1283页中查到该词作名词时的一条释义为“〈诗〉1万”。

² 该表格中的英译来自 Murano, *The Lotus Sutra*. 英译后面的括号里标注在该译本中的出处页码。

7.	亿千万	thousands of billions of (p.9)
8.	千万亿	thousands of billions of (p.9)
9.	亿亿万	hundreds of millions of billions of (p.264)
10.	百千万亿	many hundreds of thousands of billions of (p.14)

村野宣忠在虚数词中每个数均采用了复数的表达方式，在呈现方面，比赫维茨又更显得统一化。不过，村野宣忠在“亿”所表达的数量方面选择的是“万万”为亿，如第 1 例，其余带有“亿”字的虚数词，也均用的“万万”的概念为基础，继而进行相应的拆分表达，如第 6 例“亿百千”，英译中没有直接用“hundreds of millions of hundreds of thousands of”这样较为啰嗦的方式，译者在这里加入了表“万”的“myriad”，从而合并成“thousands of myriads of millions of”，这样使表达显得简洁也更符合英文的数字表达方式，总体而言，采用“万万”表示“亿”要比上述两位译者采用“十万”表示“亿”要稍显复杂；表中的“万亿”和“亿万”的表达均采用的“billion”一词，“billion”在当代通常表示“十亿”，“万亿”是“billion”的旧式用法¹。在如第 6 和 10 的英译中，译者还顺带添加了“many”增强虚数表示很多的含义。

从以上三位译者翻译数字的情况可以看出，不同译者对佛经中数字所表示的大小的理解是有差异的，比如对“亿”字的理解，这种差异或许来自于佛典中数字本身的不确定性；另外，造成不同译者对数字的翻译出现较大差异，或者还归咎于中文表达的灵活性，像“百千万亿”这种表达，作为中文读者，理解它的方式就可以有多种，可以理解成选择关系，可以理解成倍数关系等，何况又都表示虚数，只要能够表示多的含义即可。因此华兹生看似并不统一的翻译方式并不是完全没有道理的，这反而是华兹生对这类虚数词理解灵活的表现，亦或是华兹生提醒读者佛经中的虚数词含义多种多样。

在同一个译本中，不同虚数词的表达方式不同，这是可以理解的，但是，用数词表示虚数的情况在《妙法莲华经》中很多，其中有大量重复出现虚数，比如“百千万亿”“千万亿”，华兹生的翻译似乎过于灵活。例如，“百千万

¹ 陆谷孙主编，《英汉大辞典》（第二版），上海：上海译文出版社，2007，177.

亿”在《妙法莲华经》中出现了 58 次，华兹生在他的第一版中对该词有如下不同的英译：

表 2.6 华兹生的“百千万亿”的英译

中文	英译
百千万亿	a hundred, a thousand, ten thousand, a million (p.23)
	a hundred, thousand, ten thousand, million (p.37)
	hundreds, thousands, ten thousands, millions of (p.28-29)
	hundreds, thousands, ten thousands, and millions of (p.32)
	hundreds, thousands, tens of thousands, millions of (p.52)
	a hundred thousand ten thousand million (p.132)

由上表可知，同一个词，华兹生的翻译方式在细节上多种多样，“不拘小节”，或许译者本人性格如此，如果同一个词老是非要规定相同的表达，译者会觉得古板无趣。不过本文并不完全同意华兹生的所有的“灵活”翻译，尤其是对于其中容易让读者误认为实词的表达方式。相比而言，本文更倾向于如赫维茨和村野宣忠统一的表达方式，这对于英文读者而言，或许没那么“烧脑”。

三、专有词汇的翻译

《妙法莲华经》虽然并不是通过专门讲佛教名相词汇之类来阐述教义的经文，但是经中佛陀与大众之间讲法及交流过程中出现了不少的佛教专有词汇。可以说，对英译而言，这些词汇的翻译是佛经翻译中最大的困难之处，从理解到表达都不是容易的任务。而且，从中文英译佛经涉及到词汇的翻与“不翻”的问题，这不同于后面讨论的玄奘提出的关于音译的“五不翻”的概念，而涉及到近代西方对佛教研究的发展的历史问题，这将在本章的后面小节中论及。

此小节将选取部分佛教专有词汇的英译进行对比研究，以窥见佛教术语的英译情况。村野宣忠的英译本后，列出了两个词汇表，其中的第二组词汇，以中文词为首，列出了日文读音、该词出现的品数及其释义。概略的统计，所列

词汇有 1300 多个，足以见得本经中的佛教词汇之丰富。其他译本，比如赫维茨译本末，紧跟有关梵文的注释后，即是书中词汇的索引，共 5 页，并不全面；华兹生译本末尾的词汇表，给出了文中主要的词汇译名和释义，共 17 页，最多两百个词汇，也没有村野宣忠的词汇表所列全面；而加藤文雄的首版中并无词汇表，后来的 1975 年版本中词汇表共 13 页，也只列举了两百左右译文词汇。因此，在词汇的选择方面，考虑到尽可能增大所讨论词汇的丰富性，这里参照村野宣忠的词汇表，列出部分词汇，进行比较。比较的译本选择了村野宣忠、赫维茨、华兹生和 BTTS 的译本，分别为中、日、欧美等国家译者的译本，赫维茨与华兹生同属欧美译者，但二者译文相差较大，故同时列入对比。采用的所有译本均为译者的第一版本，对于同一译者的不同版本的译词差异放在 3.3 节中进行讨论。

村野宣忠译文后的词汇相当丰富，为缩小讨论范围的同时涉及到较为丰富的词汇，从村野宣忠的词汇表中选出标明出自第二品的词汇。某些第二品中的佛教术语，比如禅定、解脱、三昧、阿耨多罗三藐三菩提等，未被列入表中，或是村野漏列了这些词，此处同样不将其纳入讨论；其余除由数词表示的虚数外，均囊括入此处讨论范围中。中英文词汇对照表列于附录 1 中。

村野宣忠从第二品中选出词汇的方式非常精细。某些词汇，看似并不是在佛教文献中专有的，也被单独选列出来了，比如玫瑰、言辞、无量、有等，然而细究这些词在佛经中的含义，它们有着属于佛典特有的烙印的。比如“玫瑰”，在这里并非现代所指的的一种花，而是一种矿石；“有”在佛典中指代“存在”，更接近于哲学中的含义。另外，“无量”一词，是现代常见且普通的词汇，但是在村野宣忠词汇表中，把它从第二品中列出，并与“四无量心”等同，英译为“the four states of mind”¹。该术语指“四种广大的利他心。即为令无量众生离苦得乐，而起的慈、悲、喜、舍四种心，或入慈、悲、喜、舍四种禅观。又称四无量、四等心、四等、四梵住、四梵行、无量心解脱。所谓慈，即友爱之心。悲，即同情他人的受苦。喜，即喜悦他人之享有幸福。舍，

¹ Murano, *The Lotus Sutra*, 356.

即舍弃一切冤亲之差别相，而平等亲之。”¹总之，村野宣忠选择出的词汇，即便有一些看似普通，但在佛典中有着它们各自的意义色彩。

从附录 1 中的表可知，村野宣忠、赫维茨、华兹生、BTTS 的英译词汇总体而言大同小异，但一些细微之处能反映出译者的翻译特点。比如村野宣忠更注重词意的凸显，这点从“五浊”对应的“劫浊”“众生浊”“见浊”“命浊”的英译的对比中可以看出，如下表：

表 2.7 译词对比一

中文	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
劫浊	defiled by the decay of the kalpa	the defilement of the kalpa (<i>kalpakāṣāya</i>)	impurity of the age	the kalpa turbidity
众生浊	defiled by the deterioration of the living beings	the defilement of the beings (<i>sattvakaṣāya</i>)	impurity of living beings	the living beings turbidity
见浊	defiled by wrong views	the defilement of views (<i>dṛṣṭikaṣāya</i>)	impurity of view	the view turbidity
命浊	defiled by the shortening of lives	the defilement of the life-span (<i>āyukaṣāya</i>)	impurity of life span	the life turbidity

村野宣忠将这些词中的“浊”字均译成了动词，相比其他译者而言，“劫浊”的英译中，“劫”的英译词中增加了“decay”一义，表示劫的“败坏”，“众生浊”中的“众生”的英译中，他也增加了中文字面没有的词“deterioration”，表众生的“堕落”，“见浊”的“见”的英译增加了“wrong”，表“谬”见，“命浊”的“命”的英译增加了“shortening”，表“减”寿，这些被添加的词则并不存在于其他几个译者当中。也即，其他译者是字对字的翻译，而村野宣忠将这些词字面背后的所指意义显化，这种作法或

¹ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》，1642。

许对于英文读者，特别是没有佛教知识的英文读者而言，能更快的理解到文本的含义。

村野宣忠英译时显化词意的做法还有词“最后身”“三世”“百福庄严相”“新发意”“真实”（第 71 页，非 61 页的“真实”），如下表：

表 2.8 译词对比二

中文	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
最后身	at the final stage of their physical existence	this last body	last incarnation	their final bodies
新发意	have just begun to aspire for enlightenment	have recently launched their thoughts	newly embarked on their course	newly resolved
百福庄严相	adorned with his physical marks, each mark representing one hundred merits	adorning them with the marks of hundredfold merit	endowing them with the characteristics of hundredfold merit	adorned with the marks of their hundreds of blessings (p.471)
三世	in the past, present, and future	the three ages	the three existences	the three periods of time (p.507)
真实(p.71)	sincere people	firm fruit	the steadfast and truthful	the trunks

从上表易看出，村野宣忠对“最后身”“三世”“百福庄严相”“新发意”的英译相对其他译者更细致明了，其他三位译者中，赫维茨对“新发意”一词的英译添加了脚注，对其具体含义进行了解释，否则他对该词的英译“have recently launched their thoughts”的英译不易被读者理解，其余译者未添加脚注等解释。上表中四个译者对“真实”一词的英译各个不同，该词相比于

表格中的其他词汇而言，词义更依赖于上下文，原因在于“真实”处于一个比喻句中，中文原句为“尔时，佛告舍利弗：“我今此众无复枝叶，存有真实。舍利弗，如是增上慢人，退亦佳矣。”¹。该句上下文是佛陀在舍利弗的殷勤劝请之下答应讲“第一法”时，在座的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等五千人起座礼佛而退，但世尊见状默然未制止。佛陀当然知道这些人退却的原因，认为他们“罪根深重及增上慢，未得谓得，未证谓证”（第 67 页）。因此佛陀将他们比作“枝叶”，而留下的一群大众则是“真实”，“枝叶”会随风飘散，而“真实”部分能以诚恳谦卑的心态堪受佛法的精华。村野宣忠的英译“sincere people”直接指向“真实”的本体，赫维茨英译则采用的喻体“firm fruit”；华兹生用形容词来指代名词，英译为“the steadfast and truthful”，可以看作是把“真实”一词中两个字均当作形容词并拆分，“真”对应“truthful”，“实”对应“steadfast”，该词组并没有指明是本体“人”还是喻体“果实”；而 BTTS 英译为“the trunks”，这似乎改变了喻体，或许译者认为能与“枝叶”相对的应该是“主干”，不应该是“果实”，所以用了“trunk”一词²。由此，比喻的存在造成“真实”一词翻译上的差别，要么直接英译成本体，要么喻体，要么理解成偏正名词短语“真正的果实”，要么理解成“真”“实”两个形容词的组合，再要么改变了喻体。只是相比而言，村野宣忠的英译直接点明了本体，更加明了。

另外，除了 BTTS 之外的三个译者均在译本的序中说明了词的音译或者意译的方式，村野宣忠和赫维茨明确说明遵照鸠摩罗什当初汉译佛经时的音译意译规则（极个别的词除外），即鸠摩罗什音译的词，他们则直接采用梵文词来英译，鸠摩罗什意译的词，他们也用英文意译。但华兹生在“译者注”中则主要讲了对于“法”一词的翻译方式，并未说明要遵从鸠摩罗什汉译佛经时的音译意译方式，在这一品的词汇翻译对比中，可以发现，华兹生的英译较为随意，甚至与鸠摩罗什音译意译方式相违背。四个译者某些译词方式是一致的，比如对于词“罗汉”的英译均为“arhat”，“优昙钵华”或者“优昙华”都是“udumbara”，“梵王”都用了“brahma”或基于该词的变形词汇，“释迦

¹ 王彬译注，《法华经》，71。

² 该英译本中，宣化上人的解释留下听法的大众为“trunk, the basic, true substance”，见 BTTS, *The Dharma Flower Sutra* (vol. 3), 410。

文”的英译为“Śākyamuni”或者“Shakyamuni”、“波罗奈”英译为“Vārāṇasī”或者“Varanasi”，以上这几个词的英译法均采用了音译，也即均遵照了鸠摩罗什的汉译时音译的方式，且均用梵文词来音译，甚至像“天帝释”本来在汉译时就是“华梵双举”的词，四位译者的英译也都是“英梵双举”，遵照了鸠摩罗什的方法，这些例子中华兹生表现得较为中规中矩，同时也看出 BTTS 采用的是同样的译词策略。但华兹生方法的多变性从以下表格中就透露了出来：

表 2.9 译词对比三

中文	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
缘觉乘	the vehicle of cause-knowers	the vehicle of condition- perceivers	the vehicle of the pratyekabuddha	the Conditioned Enlightened Vehicle
刹	kṣetras	kṣetras [Buddha- fields]	the lands	the lands
伽陀	gāthās	gāthās	verses	gathas
祈夜	geyas	geye [verses repeating the prose]	passages of poetry	geyas
优波提舍 经	upadeśas	upadeśa [dialogue] scriptures	discourses	the upadesha texts
南无佛	Namo Buddhāya	Namo Buddhāya [Homage to the Buddha]	Hail to the Buddha	Namo Buddha
五比丘	the five bhikṣus	five bhikṣus	the five ascetics	the five Bhikshus

上表可知，“缘觉乘”一词的英译，只有华兹生一人用的梵文词，其余都是意译，“缘觉乘”的梵文词为“pratyekabuddhayāna”，前者并非是后者的

汉语音译词，即鸠摩罗什从西域语汉译该词时采用的是意译，除华兹生以外的三位译者英译时均为意译，而唯独华兹生反其道而行之，用了音译的方式。其他类似的做法还有，华兹生将鸠摩罗什汉译时音译的词汇用意译的方式翻译，如上表中的“伽陀”，只有华兹生用的“verses”，其他音译为“gathas”；“祈夜”只有华兹生用的“passages of poetry”，其他音译为“geyas”¹；“优波提舍经”的英译中，只有华兹生用的“discourses”，其他音译为“upadeśas”或者“upadesha”，“南无佛”只有华兹生用的“Hail to”，其他英译都用了“Namo”；“五比丘”的英译中，只有华兹生用的“ascetics”表比丘，其他为“bhikṣus”或者“Bhikshus”。

从以上两个词汇翻译对比表中，还能够看出 BTTS 的翻译方式基本是遵照了鸠摩罗什的音译意译方法，但是偶见例外情况，比如在“刹”的翻译中，华兹生和 BTTS 用的“lands”，没有采用鸠摩罗什的音译法，而村野宣忠和赫维茨用的它的梵文词“kṣetras”音译；“业”字的翻译，村野宣忠和 BTTS 用的梵文词 karma，没有遵照什的意译法，如赫维茨和华兹生用的 deeds；“久远劫”中的“劫”，是汉语音译词，只有 BTTS 用意译为“aeons”，其他用均音译为“kalpas”，以上可见 BTTS 也有不遵从鸠摩罗什音译意译方式的例子，但总体而言没有华兹生随意。

各位译者的译词差异除了同义词替换、音译意译方式不同的原因之外，还有在理解上相异的缘故。这些词在第二品中可以举出如下例子：

表 2.10 译词对比四

中文	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
知见波罗蜜	the pāramitā of insight	his knowledge and insight, and his pāramitās	the paramita of wisdom	his knowledge and vision (p.365)

¹ 在《佛光大辞典》中的“伽陀”词条中有释：“伽陀与祈夜（即重颂）二者之差别在于祈夜虽亦为韵文，但重复述说长行经文之内容；伽陀则否，故有不重颂偈、孤起颂等异称，其长短或二句，或三句、四句、五句、六句不等”，但在《大毗婆沙论》和《大智度论》等中这两个词等同（其他说法参见该词条，第 4383 页）。因此“伽陀”和“祈夜”概念是否一致有争论，但华兹生的对两词的意译显示二者基本等同的。从词意可能存在差别的角度，或许分别保留二者的音译更好。

无上两足尊	Most Honorable Biped	You Supremely Venerable among Two-Legged Beings	supremely honored among two-legged beings	Supreme and Doubly Honored One
钝根	dull people (p.32)	dull faculties	those of dull capacities	dull-rooted ones
华香	flowers, incense (p.38)	flowered and perfumed	flowers, incense	flowers, incense (p.473)
法住	the abode of the Law	the endurance of the dharmas	phenomena are part of	this Dharma abides
法位	the position of the Law	the secure position of the dharmas	an abiding Law	in the Dharma's position
无分别法	the Law beyond comprehension	a Dharma without distinctions	a Law that is without distinctions	the indiscriminated Dharma
惭愧	are ashamed of themselves	disgrace	a sense of shame	with shame

上表中的“知见波罗蜜”的英译，村野宣忠和华兹生把它认为是“波罗蜜”中的一种，赫维茨认为“知”“见”“波罗蜜”三者是并列的关系，而 BTTS 直接省略了“波罗蜜”的翻译。《佛光大辞典》中的“波罗蜜”词条中解释该词为“到彼岸、度无极、度、事究竟。通常指菩萨之修行而言”，依诸经论有六波罗蜜、十波罗蜜、四波罗蜜等分别，六波罗蜜又作六度，指大乘菩萨所必须实践的六种修行，即布施波罗蜜、持戒波罗蜜、忍辱波罗蜜、精进波罗蜜、禅定波罗蜜、智慧波罗蜜，十波罗蜜则是在此基础上加上方便波罗蜜、愿波罗蜜、力波罗蜜和智波罗蜜；四波罗蜜则为常乐我净四种波罗蜜¹，这其中确实未见有“知见波罗蜜”，似乎赫维茨的理解也并不错，但是在《佛学大

¹ 该词条另列出了密教中的十种波罗蜜，具体参见台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3445。

辞典》中列有“知见波罗蜜”条目，认为该词是“般若波罗蜜之异名”¹，且在《佛光大辞典》的“知见”条目中称“指依自己之思虑分别而立之见解。与智慧有别，智慧乃般若之无分别智，为离思虑分别之心识。惟作佛知见、知见波罗蜜时，则知见与智慧同义。”²若依词典中解释，“知见”与“智慧”同义，那么华兹生的翻译似乎是最恰当的。这里给出该词所在的句子“如来方便知见波罗蜜，皆已具足”，这里尝试分析“方便知见波罗蜜”的含义：如来是已到彼岸者，那么无论哪种“波罗蜜”对佛而言均已成就，这里的“方便”如中华书局版《法华经》的释义而言，是“十波罗蜜之一”³，而“知见”在这里如上述词典所言等同于“智慧”，也是“波罗蜜”之一，依在佛经中存在常见的罗列一类词汇时以部分代整体的情况，这里也是用“方便”和“知见”波罗蜜代指整体所有的“波罗蜜”，也就是这些成就佛均具足。如此一来，以此而成的英译恐怕与上述英译均不相同。

“无上两足尊”的英译中，BTTS 的译法相较其他三位不同，其他三位均以“两足”的字面意思英译，但 BTTS 未如此。在 BTTS 的英译本中，此处宣化上人的解释为“‘Doubly Honored’ means that the Buddha is complete in both blessings and wisdom”⁴，即指佛陀在福、慧两方面完满。“两足尊”的尊号有两层含义，一为“于天、人之中，所有两足生类中之最尊贵者。据大乘本生心地观经卷二报恩品、大智度论卷二十七等载，佛为无足、二足、四足、多足、有色、无色、有想、无想、非有想、非无想等一切众生中之第一”，二为“以两足喻为权实、戒定、福慧、解行等，佛即具足此两足，而游行法界，无所障碍”⁵，BTTS 的英译采用的是“两足”的第二种释义中“福慧”的含义，但英译文中未指明这层意思，好在 BTTS 的英译后有宣化上人的解释，能帮助读者理解；其他三位译者则采用第一种释义。对若要读者明白“两足”的两层意思恐怕只能加注释了，该词的翻译部分体现译者对经文的理解和义理的取舍对译文造成直接的影响。

¹ 丁福保编，《佛学大辞典 上》，上海：上海书店出版社，2015，1498。

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3461。

³ 参见王彬译注，《法华经》，62。

⁴ BTTS, *The Dharma Flower Sutra* (vol. 3), 408.

⁵ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3070。

另外，“钝根”的英译所存在的差异在于这里的“根”如何解读，从英译看，村野宣忠认为这个词指代“钝”的一类人，“根”的理解上更倾向于通常的“根气”“根性”的意思，赫维茨则认为“根”指“falcities”，即诸如眼、耳、鼻、舌、身、意等人的官能，华兹生译“根”为“capacities”，BTTs 直接用其字面的意思“rooted”。《佛光大辞典》中说“钝根”指“根机迟钝者”，与“利根”相对，“于佛道修证上，根机之利、钝，影响其进趣之迟速与证果之胜劣”¹，而所谓“根机”，“以人之性譬诸木而谓根，根之发动处称为机。修行之进止，教法之兴废，乃由此根机之如何而定”²，关于“机”字的确切意义，有这样的解释“本来自己之心性有之，为教法所激发而活动之心动也[...]如弩有可发之机，故射者发之，发之箭动，不发则不前。众生有可生之善，故圣应则善生，不应则不生，故言机者微也”³。由此可见“钝根”中“根”的含义并不囿于“官能”的范畴，而带有超越“官能”的内藏于人本心的某种可开发的能力的含义，举一例子说明，《六祖坛经》中，六祖慧能不善读写，而神秀则在此很擅长，要论官能，神秀似乎更胜，但慧能的佛性并不“钝”，悟道的根机并不钝。英译中要说明“钝根”的含义，恐怕也只能加注释。

“华香”的英译中，只有赫维茨将其作为形容词，因原文中“华香”之后是“幡盖”，赫维茨认为前者是后者的修饰词，但其他译者将其作为与“幡盖”并列的词汇，由此导致英译的差别。“法住”和“法位”的译法差别也较大，这与译者对整个句子的理解有差别相关，故这两个词放在分析句子翻译的部分。

“无分别法”为“诸法实相之理，言语道断，心行处灭，故称无分别法”⁴，因涉及较深入的义理，依各位译者的理解得出不同的英译。“惭愧”的词性在英译中也表现不同，赫维茨将它看作动词，其他译者将其作为名词或者形容词，也是译者对该词所在句的理解不同造成。

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5297。

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，4139。

³ 丁福保，《佛学大辞典 上》，上海：上海书店出版社，2015，2688。关于“机”字的含义还可参见《佛光大辞典》中该字的词条。

⁴ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5074。

从附录 1 表中还能看到目前某些佛教专有词汇的英译并不统一，且较为混乱的状况。例如如下词的翻译：

表 2.11 译词对比五

中文	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
五浊	five defilements	five defilements	five impurities	the five... turbidities
烦恼浊	defiled by illusions	the defilement of the agonies (kleśakaṣāya)	impurity of desire	the affliction turbidity
垢	illusions	the stains	defilements	impurities

以上“五浊”有三种不同的译名：“defilement”“impurities”“turbidities”，“烦恼浊”当中的“烦恼”英译分别为“illusions”“agonies”“desire”“affliction”。某些译者用的同义词，这或许对文义的传达方面并没有太多的妨碍，只是，“译名统一”是翻译中常提的话题，放在当下，若想将大规模的佛教经典翻译成西方文字，建立一个达成共识的平台，统一译名或许是一个有必要的工作。上表中，“垢”字英译也各个不同，这就不仅体现了译名不统一的问题，而是译名的混乱问题。村野宣忠“垢”字的英译与“烦恼浊”当中的“烦恼”英译等同，均为“illusions”，“垢”为“烦恼”之异名。指污秽心之垢物¹，它暗含有比喻的意味，即“烦恼”如同“垢物”或者“污垢”，村野宣忠也如前述显化词意的翻译方式一样，直接点明“垢”的所指即“烦恼”，因此对“烦恼”和“垢”两词的译名均采用了一个词，其他三位译者则用不同的词翻译这两个同义词，只不过，华兹生对“垢”的英译词“defilement”是赫维茨对“五浊”中“浊”的英译词，BTTS 对“垢”的英译词“impurities”是华兹生对“五浊”中“浊”的英译词。当然一般读者恐怕很少会读《妙法莲华经》的不同英译本，不至于受到不同译者不同译法的干扰，但是从宏观角度，译词的杂乱对今后大规模的译经事业或有影

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3766。

响。当然，对于现阶段的译词不统一现象是英译佛经还处于发展中的表现，正如佛经从西域传入中国本土时各种中文译本中译词不统一的情况，发展时期出现多种译名也并非坏事，这正好给未来的译者提供更多分辨抉择的机会，推动译名在以后达到良好的统一。另外，需要统一译名的词应该需要仔细甄选，但也并不是需要村野宣忠词汇表中每个词的翻译都统一译名，统一的对象或许应集中于专有性极强且多义性弱的佛教名词。

2.2.2.2 句子的对比研究

该小节句子的对比研究，出自特殊的文体——伽陀的内容作为主要研究对象，伽陀（梵文 *gāthā*）的意译词，“又作伽他、偈佗、偈，意译讽诵、讽颂、造颂、偈颂、颂、孤起颂、不重颂偈。[...]广义指歌谣、圣歌，狭义则指于教说之段落或经文之末，以句联结而成之韵文，内容不一定与前后文有关。”¹在《妙法莲华经》中的伽陀通常出现在段落之末，以“重宣”先前的说话内容为起因，一段伽陀通篇以四字或者五字为一句，句式工整。此处作为比较对象的是第二品最后一段五言长篇偈颂，该偈颂共有 2420 字，是佛陀“重宣”前面用散文或者记叙文体讲的佛法。虽说是“重宣”，但很多情况下“重宣”的偈颂内容包含前面没有的内容，故不能单纯的认为散文或叙述部分与偈颂部分内容完全一致而忽略偈颂部分的内容研究。为方便对照，在所列出的例子中，将非句子首字母而只因提行而成的大写字母均改成了小写字母，例文中的下划线均为本文所加。通过这段偈颂的英译对照，讨论的问题分为断句方式和词汇释义方式两点，分析译本的这些差异对句子关系和句意造成的影响。

一、断句方式差别

译者间的断句方式有差别，导致句与句之间的关系不同，译文含义不同。此处举三例。

第一例原文为：“我记如是人，来世成佛道，以深心念佛，修持净戒故，此等闻得佛，大喜充遍身。”（p.79）

该句的英译如下表所示。

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，4383。

表 2.12 句子英译例一

	我记如是人，来世成佛道，以深心念佛，修持净戒故，此等闻得佛，大喜充遍身。（p.79）
村野宣忠	I [...] assure them of their future Buddhahood, saying: “You will attain the enlightenment of the Buddha in your future lives.” They are thinking of me deep in their minds and observing the pure precepts. Therefore, they will be filled with joy when they hear that they will become Buddhas. (pp.32-33)
赫维茨	I prophesy to such persons as these that in a future age they shall achieve the Buddha’s Path, because with profound thought they are mindful of the Buddha and because they practice and keep a pure discipline. When they hear that they shall attain Buddhahood, these persons have a great joy that permeates their bodies. (pp.33-34)
华兹生	And I predict that these persons in a future existence will attain the Buddha way. Because deep in their minds they think of the Buddha and practice and uphold the pure precepts, they are assured they will attain Buddhahood, and hearing this, their whole bodies are filled with great joy. (p.35)
BTTS	I predict that such people in the future will realize the Buddha Way, for with profound thoughts they recollect the Buddha, cultivate and uphold pure morality. When they hear that they will become Buddhas great will their rejoicing be. (p.432)
加藤文雄	And I predict that such men as these in the world to come will accomplish the Buddha-way. Through their deep-hearted mindfulness of the Buddha and observance of the pure commandments, these, hearing that they may become buddhas, are filled throughout with great joy. (p.51)
BDK	I predict that such people will attain the path of the Buddhas in their future lives, because they keep the Buddhas in mind with profound thoughts and practice pure conduct. Hearing that they shall attain Buddhahood they will be filled with great joy; (p.39)

里弗斯	I assure such people that in the future they will fulfill the Buddha way. With their profound awareness of the Buddha, and because they practice and observe the purifying precepts, they are assured of becoming buddhas. Their whole bodies are filled with great joy. (pp.87-88)
李	I predict that these people, will attain Buddhahood in their future lifetimes. They are mindful of the Buddha deep in their hearts, and observe the pure precepts rigorously. When they hear their attainment of Buddhahood, immense joys fill their entire bodies. (p.112)

该句中有一个因果关系，体现在“以深心念佛，修持净戒故”一句上，该句“.....故”的句式表原因，但是这个原因的结果是指向前面“我记如是人，来世成佛道”还是指向后面“此等闻得佛，大喜充遍身”，在英译中这是有差异的。村野的翻译中用“**Therefore**”将结果导向后面两句，句意为因为“深心念佛，修持净戒”，所以“此等闻得佛，大喜充遍身”，但赫维茨用“**because**”翻译“.....故”结构，对应的结果导向前面两句，理解为因为“深心念佛，修持净戒”，所以“我记如是人，来世成佛道”。加藤与村野的英译类似，结果也是导向后面两句，但华兹生、BTTS、BDK、里弗斯的句意与赫维茨是一致的，李的英译中省略了这层因果关系。本文倾向于赫维茨等人英译中的因果关系，因为句意上“深心念佛，修持净戒”可以作为“成佛道”的直接原因，但成为“此等闻得佛，大喜充遍身”的原因显得牵强，二者不具有直接因果关系，或者说是二者是间接的因果关系，即“深心念佛，修持净戒”导致“成佛道”，再由“成佛道”导致“大喜充遍身”，从使得句意清晰关系明朗的角度讲，赫维茨等人的英译解读更为恰当。

第二个偈颂例子共十句，中文每句后序号和译文中每句后的“/”为笔者所加，中文原文为：

十方佛土中①，唯有一乘法②，无二亦无三③，除佛方便说④，但以假名字⑤，引导于众生⑥。说佛智慧故⑦，诸佛出于世⑧，唯此一事实⑨，余二则非真⑩
(p.79)

把英译中的一个句子作为一个完整的意群，可知上面几位译者对原文的断句位置，这个例子的英译和对原文的断句处见下表：

表 2.13 句子英译例二

	十方佛土中①，唯有一乘法②，无二亦无三③，除佛方便说④，但以假名字⑤，引导于众生⑥。说佛智慧故⑦，诸佛出于世⑧，唯此一事实⑨，余二则非真⑩（p.79）	断句处
村野宣忠	There is only one teaching, that is, the One Vehicle in the Buddha-worlds of the ten quarters./ There is not a second or a third vehicle except when the Buddhas teach expediently./ The Buddhas lead all living beings by tentative names [of vehicles] in order to expound their wisdom./ They appear in the worlds only for the One Vehicle./ Only this is true; the other two are not. (p.33)	②④⑦⑨
赫维茨	Within the Buddha-lands of the ten directions there is the Dharma of only One Vehicle./ There are not two, nor are there yet three, save where the Buddha, preaching by resort to expedients and by merely borrowing provisional names and words, draws the beings to him./ In order to preach Buddha-wisdom the Buddhas come into the world./ Only this one cause is true, for the other two are unreal. (p.34)	②⑥⑧
华兹生	In the Buddha lands of the ten directions there is only the Law of the one vehicle, there are not two, there are not three, except when the Buddha preaches so as an expedient means, merely employing provisional names and terms in order to conduct and guide living beings and preach to them the Buddha wisdom./ The Buddha appear in the world solely for this one reason, which is true; the other two are not the truth. (p.35)	⑦
BTTS	In the Buddha lands of the ten directions, there is only the Dharma of One Vehicle; there are not two or three except	⑦

	those spoken by the Buddhas as expedients, and those are but false appellations used to induce living beings, so that he may teach them the Buddha's wisdom./ The Buddhas appear in the world only for the sake of this One Real Matter; the other two are not the truth; (p.436)	
加藤文雄	In the Buddha-lands of the universe there is only the One-Vehicle Law, neither a second, nor a third, except the tactful teachings of the Buddha./ But by provisional expressions he has led all living creatures, revealing the Buddha-wisdom./ In the appearing of buddhas in the world only this One is the real fact, for the other two are not true. (p.51)	④⑦
BDK	In the Buddha-worlds of the ten directions there is only the Dharma of the single vehicle./ Apart from the skillful means of the Buddhas, there is neither a second nor a third./ A Buddha merely uses provisional words in order to lead sentient beings./ All the Buddhas appear in the world to teach the wisdom of the Buddhas./ Only this one thing is real, the other two are not true. (pp.39-40)	②④⑥⑧
里弗斯	In all the buddha-lands in the ten directions there is only the Dharma of one vehicle, not a second or a third, except what the buddhas teach by skillful means./ Merely using provisional expressions, the Buddha has drawn living beings to himself, in order to teach them the wisdom of the Buddha./ Buddhas appear in this world for this one reason alone, the real reason./ The other two ways are not genuine. (p.88)	④⑦⑨
李	Only the Law of One-Vehicle exists in the Buddha-lands everywhere in the ten directions; there is no second or third Vehicle, unless the Buddha expounds via expedient methods./ The Buddhas uses provisional names in order to lead all living	④⑥⑧

	beings./ The sole reason for the advent of the Buddhas in the world is to teach the Buddha-wisdom./ The One Vehicle is the truth, while the other two are not. (p.112)	
--	--	--

这段的英译的差异主要在于对第④句到第⑧句的理解上，对原文的断句的方式总体可以分成两组，一是在第⑥句后断句，如赫维茨、BDK 和李，二是在第⑦句后断句，如村野、华兹生、BTTS、加藤和里弗斯。这两种断句呈现出对原文的理解差异，集中于第⑦句中的“故”字的解析上，这个字中蕴含的因果关系在其前句还是后句中？

在第⑥句后断句的三种英译，将第⑦句中的表“.....的原因”的“故”字包含的因果关系与前面的句子分开来，从而将与之搭配形成因果关系的结果只能指向后面的句子，即第⑧句成为第⑦句的结果，因而三种英译均在第⑧句后断句，表示佛出于世，是因为要说明佛的智慧，不过 BDK 没有译出这种因果关系。

而在第⑦句后断句的五位译者村野、华兹生、BTTS、加藤和里弗斯的译文中，本文居然没有找到因果关系，而它们的共同点是均把第⑦句均译成表目的的句子，但依《汉语大辞典》，“故”字本身是没有表目的的含义的，因而句子中“目的”的含义不来自于“故”字，而是来自于上下文。由此，这几个译者均没有译出“故”字表“原因”的意思，或者说这几位译者认为不译出这层含义对该段的理解没有妨碍。但“故”字的存在必有其意义，在《妙法莲华经》中“故”字出现了 280 余次，在句末出现时，极少有不表示原因的例子。那么在这里“故”字表原因指向的结果到底是什么？上文说了在第⑥句后断句的方式，把“故”的结果导向了第⑧句，但这并不是唯一一个可以导向的结果，否则也不会出现两组不同的翻译或者断句方式。本文认为，第⑦句“说佛智慧故”，还可以认为是第④句“除佛方便说”的原因¹，即第④至⑦句是一个意群，加之前面三句，前七句的句意可以这样理解为：“十方佛土中只有一乘法，没有第二乘法也没有第三乘法，除了佛采用方便说法时会讲到二三乘

¹ 这里需要忽视此处所引用的中文版本的标点方式，毕竟标点是后来人所加，不是原文有的。

法，而这么讲法只是因为要用假有的名称来引导众生，说明佛的智慧。”如此一来，其中的因果关系便明了了。

接下来的问题是，在八个译文中出现的这两种因果关系，对于译文会有怎样的影响？可以分别分析，如果在⑥句后断句，那么第⑦句“说佛智慧故”是第⑧句“诸佛出于世”的原因。从句子连贯性讲，紧接着后面的第⑨句“唯此一事实”中的“一事实”应该指第⑦、⑧句，然而，第⑩句“余二则非真”就显得唐突，因为第⑦、⑧句中的“佛智慧”或者“佛出于世”没有直接对应第二或者第三件“事”。而从上下文看，第⑨句和第⑩句明显说的“一乘法”和“（第）二乘法”或者“（第）三乘法”，从句式上也能判断出⑨、⑩句和②、③句相对应。由此，在⑦、⑧两句组成的因果关系会造成最后两句的句意“骨折”或者架空。再看如果在第⑦句后断句，也即把“故”字的因果关系放在前面去，整个句子若分成以②、③句为主句的前七句和以⑨、⑩句为主句的后三句两个意群，并且把④至⑦句作为主句②、③句的辅句，那么后面意群中的“唯此一事实”可以直接指代前面②、③句，前后两个意群中的主句则能相互映射，如此一来，这个段落则保持了通畅的连贯性。至此可知，把第⑦句中“故”字放在前面一个意群中，作为“方便说”的原因，从第⑦句后分断意群是最恰当的。而以这种方式断句的五位译者中，只在第⑦句后断句的华兹生和 BTTS 的英译显得最为合适，因为他们不仅把前面七句作为一个整体，且其中的句与句的关系主次分明，从而与后面三句形成了较好的对照关系，而诸如村野、加藤和里弗斯的译文中断句稍多，导致割断句意整体性或者影响前后连贯性，尤其村野的断句过于琐碎，句与句的关系看不出层次感，而且第⑨句译了两次，分别作为前一句和后一句的成分，村野断句的方式与其他译者多有不同之处，下一例中会提及。另外，在以第⑦句断句的五位译者均没有把“故”字中包含的因果关系翻译出来，使语义完整性打了些许折扣。

第三个断句有关的例子，其中文为：

“我知此众生，未曾修善本，坚着于五欲，痴爱故生恼，以诸欲因缘，坠堕三恶道，轮回六趣中，备受诸苦毒，受胎之微形，世世常增长。薄德少福人，众苦所逼迫，入邪见稠林，若有若无等”（p.80）

这段中文的英译的断句分歧，主要与“世世常增长”一句相关，分歧也主要出现在村野与其他七位译者之间，唯独村野一人的英译中将“世世常增长”与“薄德少福人”英译在同一句话中：“Through their consecutive previous existences, their small embryos had continued to grow up to become men of few virtues and merits.”¹表示“胎”“增长”成为“薄德少福人”，但在其他英译中，“世世常增长”被认为是上一个意群的成分，主要在于表示前面所讲的轮回状态，到这里则是句末，而“薄德少福人”是下一个意群的起始，并没有表示他们来自于前面“胎”的长成。这种译本间的细微差异可以看作是村野对原文的独特解读方式。

二、词汇理解差异

另外，各个译者对于某些字词的理解上存在偏差的情况并不少见，这些字词包括专有词汇以及普通词汇，以下举出几例，一是出自“众生心所念，种种所行道”（p.78）中的“所行道”，英译如下：

表 2.14 “所行道”英译

	所行道
村野宣忠	teachings they were practicing
赫维茨	ways trodden by them
华兹生	paths they follow
BTTS	pathways they have walked
加藤文雄	ways they practise
BDK	ways of practice
里弗斯	ways in which they behave
李	actions and ways of practice

这里的“道”是指修行的教法，如村野、加藤、BDK 和李的英译，还是其他英译中指的普遍意义上的生活方式、生计或者道路？类似的还有出自“我

¹ Murano, *The Lotus Sutra*, 34.

此九部法，随顺众生说，入大乘为本，以故说是经”（p.78）中的“是经”和“本”的英译，因该词与上下文联系密切，故给出整句的译文，如下：

表 2.15 有关“是经”一句的英译

	我此九部法，随顺众生说，入大乘为本，以故说是经。（p.78）
村野宣忠	I expounded various sūtras of the nine elements according to the capacities of all living beings. I expounded the various sūtras because those sūtras were a basis for the Great Vehicle. (p.32)
赫维茨	This Dharma of mine, in nine divisions, I preach by matching it to the beings, keeping the entry into the Great Vehicle as the basis: this is why I preach this scripture. (p.33)
华兹生	I use these nine devices, adapting them to the living beings when I preach, my basic aim being to lead them into the Great Vehicle, and that is why I preach this sutra. (p.35)
BTTS	The nine divisions of my Dharma, are spoken to accord with living beings; intending to lead them into the Great Vehicle, I therefore speak this Sutra text. (p.431)
加藤文雄	These nine divisions of My Law preached according to (the capacity) of all creatures are (but) the introduction to the Great-vehicle, hence I preach this Sutra. (p.50)
BDK	I apply these nine kinds of teachings according to the capacities of sentient beings, I teach these sutras because they are the basis for entering the Mahayana. (p.39)
里弗斯	This Dharma of mine is of nine kinds. I adapt it to living beings when I teach them, keeping entry into the Great Vehicle as the basis aim. That's why I teach this sutra. (p.87)
李	My Law consists of Nine Divisions, which I will teach flexibly to suit the needs of living beings. I teach all these sutras, because they are the foundations of Mahayana. (p.111)

这句中“是经”的英译分别为单数和复数，差别在于“是经”指的哪一部或者哪些经，是指《法华经》还是上文的“九部法”？村野、BDK 和李三者均译为复数，其所指皆为上文中的“九部法”，即九种佛教经典，而其余五位

译者“是经”的英译均为单数，指《法华经》。根据《佛光大辞典》中对“九部法”的解释，在《法华经》的“方便品”中，它们是小乘九部，正指的是该经上文中罗列的九种类型的佛典¹。本文认为，这段话是对上一段“所以未曾说，说时未至故，今正是其时，决定说大乘”的进一步解释，说明虽然从前讲的是小乘“九部法”，但实际上是要众生入大乘，因此要说“是经”，即讲《法华经》，这里说的是讲《法华经》的缘故，而讲“九部法”的原因在上文中已经说明了，不应在主题转向了说“大乘”的时候，再讲说小乘“九部法”的原因；另外，从紧接的后面一段中文“有佛子心净，柔软亦利根，无量诸佛所，而行深妙道，为此诸佛子，说是大乘经”，能推测这里的“说是大乘经”和例子中的“说是经”应为相同所指。另外，“本”的英译差别也较大，村野、BDK、加藤和李的译文中是指“九部法”是“入大乘”的“基本”或“基础”（basis, introduction, foundation），赫维茨和里弗斯的译文中指把“入大乘”作为“基本”（basis），华兹生译文中指佛陀的“基本”目的（my basic aim），BTTs 译文中指引导众人入大乘的“本愿本意”（intending），体现了译者的理解差异直接导致译文差异。

类似情况还有出自“是法住法位，世间相常住。于道场知己，导师方便说”（p.84）中的“法住”和“法位”或者说“是法住法位”一句的英译差异，译文见下表：

表 2.16 “法住” “法位” 的英译

	是法住法位，世间相常住。于道场知己，导师方便说。 （p.84）	
村野 宣忠	The Leading Teachers expound this Law with expedients after realizing at the place of enlightenment: ‘This is the abode of the Law, the position of the Law. The reality of the world is permanently as it is.’ (p.39)	名词，相译成 “reality”
赫维 茨	The endurance of the dharmas, the secure position of the dharmas, in the world ever abiding—having come to know these on the Platform of the Way, the Guide-Teacher preaches	名词，没有译 “相”

¹ 见台湾佛光山编，《佛光大辞典》，145。

	them by resort to expedient devices. (p.41)	
华兹生	But that these phenomena are part of an abiding Law, that the characteristics of the world are constantly abiding—this they have come to know in the place of practice, and as leaders and teachers they preach expedient means. (p.41)	住法成了一个词，两个法译得不同
BTTS	This Dharma abide in the Dharma's position, dwelling forever in worldly marks. Having understood this in the Bodhimanda, the Guiding Master teaches it expediently. (p.486)	法住不是一个术语了，“住”是动词，世间相成了状语，用/以世间相
加藤文雄	All things abide in their fixed order, (hence) the world abides for ever. Having apprehended this on the Wisdom-throne, the leaders proclaim it in tactful ways. (p.60)	“住”是动词，位是名词，但不与法位构成术语，没有译出“相”
BDK	Having realized on the terrace of enlightenment that the state of the Dharma is permanent and unchangeable in this world, the Leaders will teach with skillful means. (p.45)	没有译出法住法位的关系，或者合并了二者，常住的不是世间相
里弗斯	Things are part of the everlasting Dharma, and the character of the Dharma in the world endures forever. Having come to know this at the place of the Way, leaders and teachers teach it in skillful ways. (p.95)	世间相成了法相，译法与华兹生类似
李	The teachers have achieved awakening at the sanctuary of enlightenment—that all phenomena is part of the everlasting Law, that all characteristics in the Universe are eternally enduring, consistent, and permanent, but choose to expound the Law using the expedient methods. (p.119)	法住法位与华兹生和里弗斯类似

这段译文中，“是法住法位”的译法多样，村野和赫维茨英译方式类似，均把“法住”和“法位”当作名词；但华兹生、里弗斯和李的译文中，断词方

式完全不同，这里推测他们的译文是把“是法住法位”中“是法”作主语，“住法”为一个名词，用“位”字对应译文中的“be part of”；BTTS 和加藤的译法类似，“是法”为名词主语，“住”为动词，“法位”为名词；BDK 的英译没有现示出“法住法位”是何关系，或者两词合并成了“the state of the Dharma”。

“法位”在《佛光大辞典》中，解释为“真如之异称。真如为诸法安住之位，故称法位。”¹另外“法住”在该词典中释义一是“为法性十二名之一。真如之妙理，必住于一切诸法中，故称法住。”²，另外，“法住”也是真如的异名，如下所述：“有关真如之异名，大般若经卷三六〇共举出真如、法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界与不思意境等十二名”³，关于真如和世间一切现象的关系，“真如”词条中有一段解释是“大乘佛教之主张，一切存在之本性为人、法二无我，乃超越所有之差别相，故称真如，例如如来法身之自性即是。据佛地经论卷七，真如乃一切现象（诸法）之实性，其相虽有各种差别，其体则是一味，与一切法不一不异，非言语、思考之所及。从其远离所有错误、虚伪之观点言之，假名为真如。”⁴

从以上的解释来看，村野和赫维茨对“法住”和“法位”作为名词的译法有一定根据，不过，村野把“是法住法位，世间相常住”看成两个独立的句子，而赫维茨译文中，这是一句话，“世间相”在村野译文中为第二个句子的主语，而在赫维茨译文中只是一个状语成分，从这些句子结构地方看，两个译文差别仍然较大；不过，这些差别也并未损害句意，二种译文句意仍是相似的。

而将“法住”拆分，把“是法”作为主语的释义方式，也是有文献出处的，在五代吴越国延寿（904-975）编纂的《宗镜录》中，有这样的解释：

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3349。

² 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，3349。

³ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，4197。

⁴ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，4197。

后偈云。是法住法位等者。重释前偈。言是法者。即前所知之法。所以常无性者。由住真如正位故。由縁无性。縁起即真。由即真。故云无性。言法位者。即真如正位。故智论说。法性法界法住法位。皆真如异名。世法即如。故皆常住。谓因乖常理。成三界无常。若解无常之实。即无常而成常矣。则常与无常。二理不偏。故涅槃经况之二鸟。飞止同居。今于道场。证知一切世间无常。即真常理。犹悬镜高堂。万像斯鉴。二而不二。不可言宣。以方便力。假以言说。一乘尚是假说。况有二三。¹

这里说明“是法”指代前面一段中的“法”，紧挨着的前面一段为“诸佛两足尊，知法常无性，佛种从缘起，是故说一乘”²，引文里讲“法”常无性，是因为住于真如正位，这正好联系了前后两段话，“是法住法位”等是对前面一段的进一步阐释，“法位”即真如正位，世间法即是真如，真如常住，故世间法常住，但这与常识中三界无常变幻相违背，而“无常”本身就是常态，所以常与无常没有相互偏离，无常即是常理。因此，从前后两段话的关系上讲，如 BTTS 和加藤的译法与此处的解释较为一致，虽然二者的句子结构仍有差别，主语不同，但经过《宗镜录》的释义后，句意都能说得通。华兹生、里弗斯和李的英译相似，但又成了另一种译法，BDK 的英译方式是它独有的，似乎合并了“法住”和“法位”两词，这里就不具体分析了。

从这个例子可以看出英译的两点问题：即便其中一个译本划出了“术语”或者“词汇”，它在其他译者角度，未必成立，比如这里村野划出了“法住”和“法位”的两词在译本末尾的词汇表中，对普通读者而言，这两个词一看就是佛教专有词汇，然而，在其他译本中，未必认可它们是词汇；另外，即便翻译之前按照最佳的断句或者逻辑方式释义原文，但是，如果只是根据字面翻译，比如这里的例子，读者未必能读懂，因此，或许需要注释进行解释，这一点，加藤的译本做得比较好，比如在“是法住法位”一例上，他给出了如下注释：

¹ 延寿，《宗镜录》卷七，CBETA，T48，no.2016，p455，a19-29.

² 王彬译注，《法华经》，84.

This translation follows the explanation of the T'ien-t'ai school, but it may also be read "These, stable laws and order (are) Immovable (and) ever abide in the world," because the extant Sanskrit text has *dharma-sthitīm dharma-niyāmatām ca nitya-sthitām loki imām akampyām*/. According to T'ien-t'ai, *Dharma-niyāmatā*, lit., the law-order, or the fixed position, indicates the suchness. That is to say, every law (or being) abides in the suchness or reality. Because of standing on the reality, all laws (or beings) abide forever. And therefore every phenomenon also is an unshakable and everlasting existence.¹

这段注释，让译文意思非常清楚。这里也能表明佛典翻译中的难处，特别是针对文内晦涩句子的翻译，翻译的第一步释义会成为很大的难点，某些句意在历史上本身可能就会有歧义，这时可能需要译者辨析，同时，在某些词句含有深意，字面翻译难以表明含义的情况下，注释的添加就有一定的必要，这既能部分体现译者对于自己译文的专注度，也能体现译者方便读者理解译文的体贴，毕竟一般来说若文字不能被读懂（或许诸如咒语等除外），它存在的意义会大打折扣。

在词汇理解上差异导致译文相异还可以继续举例，比如出自“复作如是念：我出浊恶世，如诸佛所说，我亦随顺行”（p.86）中的“随顺行”，在这八个译本中有指“随顺”前文中“诸佛所说”的而行的，也有指“随顺”众生根机而方便行的，随顺的对象各个译本并不统一，但是，这里的“随顺”佛所说的与“随顺”众生根机可以理解为基本等同，因为先前诸佛所说的就是要随顺众生而方便行事。然而，这种巧合的例子并不多见。再如出自“有惭愧清淨，志求佛道者”²中的“惭愧”一词的翻译，大部分译者认为它作为形容词修饰“志求佛道者”，但也有译者用的“disgrace”一词与“志求佛道者”形成动宾关系，这两种译法的句意就完全不同了。

以上译者对这段偈颂的翻译中，除了换行更多以外，其句式句法方面与经文的散文部分相差不大，而中文的散文和偈颂部分句子结构差别明显，偈颂部分句意凝练，不可能通过单纯的合并就能成散文的形态。《妙法莲华经》中，相比于偈颂，没有了每句字数限制的散文部分在句意的表达上要更清楚，因而

¹ Katō, *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 60.

² 王彬译注，《法华经》，88.

在各个英译之间，即便仍有差异存在，但要比偈颂部分更少。综上，此小节选择偈颂部分的英译讨论，能更反映出句子英译中的问题。

2.2.3 英译本文学特点对比

此章第一节论及《妙法莲华经》的特点时，重点涉及了它的语言特点和文学特点，因此，在分析译本语言特点的异同后，本小节进一步对译本的文学特点做出分析。《妙法莲华经》的文学特点丰富多样，就文体上，包含了散文或叙事、伽陀或者诗篇，以及属于佛教文献特有的咒语，而无论哪种文体，均以对话性的方式实现，因此对话性是該经首要的文体特点。本节主要从文学文体学的角度入手剖析译本的异同，这涉及到全篇所采用的对话性的叙事方式，以及散韵结合的表述方式。对咒语部分的讨论，在本章第4节中将结合中国传统译论专门进行分析。

2.2.3.1 对话性叙事方式

叙事文学作品包含两个必要的要素，一个故事和一个故事的叙述者¹。

《妙法莲华经》以佛经中典型的开篇语“如是我闻”为起始，以佛陀和众弟子为中心人物描述了一连串的事件，故事性极强，因而是一部具有宗教性质的叙事文学作品。该经除了在第一品中交代整个故事的时间、地点和人物外，其余品目均以佛陀和弟子的对话形式展开。文学文体学的分类中，以对话为主要表述方式的为戏剧。但因《妙法莲华经》的产生并非一蹴而就，后世对其内容有增删，前后顺序有调整，某些部分之间的故事并没有十分连贯，要把《妙法莲华经》整体称为单一的一出戏剧，显得勉强。若将其划分为多个小部分，就不能否认此经由多个故事组成，因此全书依然具有很强的戏剧性。甚至，某些部分稍作修改即可上演²。对话中涉及到说话人与听话人，话语中不时会指涉到两方，而指涉的表达方式有多种，比如第一、二、三人称词的使用，而各自的使用会形成不同的效果，译者对人称词的不同选择就会导致对话表达的效果。另外在以对话为主构成的这部佛典中，话语不仅仅出现在有明确提示的“告”、“说”等字之后，还出现在所说话之中出现，形成“话”中套“话”的效果，加之中文句读的缺失，以及词句在表达上的模糊性，英译文的生成会

¹ 罗钢，《叙事学导论》，昆明：云南人民出版社，1994.05，158.

² 侯传文，《佛经的文学性解读》，26.

受到一定的干扰。此外，叙事中的对话用词能折射出话内外各个人物之间的关系，因此这部分的英译差别可导致各译本中人物关系差异。此小节将从这三方面论述译文在对话表达中的异同。

一、人称词的使用差异

在第二品《方便品》最后一段佛陀面向大众所讲的偈颂中，值得注意的翻译问题是人称词的使用。例如村野的译文在这个问题上显得与众不同，他的译文更倾向于用“I”“you”来分别指“佛陀”和“大众”，这种方式让对话者之间的亲密性或者相互的针对性更强。此处举出三个例子，这些例子中同时还涉及到断句问题，为利于问题阐述，将一并分析。

第一个例子中文为（每句后数字为笔者所加）：“若人信归佛①，如来不欺诳②，亦无贪嫉意③，断诸法中恶④，故佛于十方⑤，而独无所畏⑥。”

1

表 2.17 人称词相关例一

	若人信归佛①，如来不欺诳②，亦无贪嫉意③，断诸法中恶④，故佛于十方⑤，而独无所畏⑥。	因果关系中作为因和作为果的句子
村野宣忠	I do not deceive those who believe me and rely on me. I am not greedy or jealous because I eliminated all evil. Therefore, I am fearless in the world of the ten quarters. (p.33-34)	④因③果； ⑤⑥果
赫维茨	A man in faith takes refuge in the Buddha, believing that the Thus Come One does not deceive, also that, having no thought of greed or malice, he cuts off the evil in the dharmas; it is for this reason that the Buddha in the ten directions alone is fearless. (p.34)	⑤⑥果
华兹生	If a person will believe and take refuge in the Buddha, the Thus Come One will never deceive him, nor will he ever show greed or jealousy, for he has rooted out evil from among the phenomena. Therefore throughout the ten directions the	④因②③果； ⑤⑥果

¹ 王彬译注，《法华经》，79.

	Buddha alone is without fear. (p.36)	
BTTS	Should people rely, in faith, upon the Buddha, the Thus Come One will not deceive them; he has no thoughts of envy or greed, and he has cut off all the evil in the dharmas. Therefore, throughout the ten directions, the Buddha alone has nothing to fear. (p.439)	⑤⑥果
加藤文雄	If men turn in faith to the Buddha, the Tathāgata will not deceive them, (for He) has no covetous and envious desires, and is free from all the sins of the laws. So the Buddha, in the universe, is the one being perfectly fearless. (p.52)	③④因②果; ⑤⑥果
BDK	If anyone takes refuge in the Buddha, the Tathāgata will not deceive him. A Tathāgata has neither stinginess nor jealousy and has detached himself from the evils of the phenomenal world. That is why the Buddhas of the ten directions are the only ones who have no fear. (p.40)	③④因⑤⑥果
里弗斯	Someone having faith in, taking refuge in, the Buddha will know that the Tathagata will never deceive, for he has no greedy or envious desires and is free from all the evils of the world. That is why in the entire universe the Buddha alone is completely without fear. (p.89)	③④因②果; ⑤⑥果
李	If a person faithfully takes refuge in the Buddha, Tathagata will not deceive this person, much less be greedy or envious, for he has extinguished all inherent evils. As such, only Buddhas in the Universe are the ones who have no fear. (p.113)	④因②③果; ⑤⑥果

这段话的中文出现了两次“佛”和一次“如来”，村野把这三个词均翻译成了“I”，但其他译者均对应的把“佛”译成“Buddha”，把“如来”译成“the Thus Come One”或者“Tathāgata”或者“Tathagata”。这段话是佛陀对

大众讲的，所以话中的“佛”或者“如来”当然可以指向佛陀自己，不过，这种指称的替换似乎缩小了“佛”和“如来”的所指范围，毕竟如该经中所讲十方国土的佛、如来数量无量无边，除了这里正在讲法的释迦牟尼佛，还有其他佛国。另外，如果将指称缩小为“I”的范畴，同时也会缩小了“信归”佛的大众的范畴，即会排除掉释迦牟尼佛所在佛土之外的其他佛的“信归”者。

这段话英译中出现的其他问题也比较杂乱，中文中的表假设的“若”字，村野、赫维茨和里弗斯并没有译出；第①句中“信归”二字的翻译方式差别较大，差别突出的译者是赫维茨和里弗斯，赫维茨的不同于之处在于，他的译文中“信”字的宾语并非中文中的“佛”，而是整个的第②③④句，类似的，里弗斯的译文与其他译者的差别是第②③④句成了“信归佛”者所“知道”的宾语，这个“知道”的语义在中文的字面上是没有的，事实和“被某人知道的”事实这二者是有差别的，未必对等。另外，由于对因果关系的理解不同造成的断句差别也很大，上表中的第三列给出了表示因或者表示果的句子，某些译文中表示因的句子没有给出。例如赫维茨的译句中，表示果的句子很明显是第⑤⑥句，但是表示因的句子具体是前面哪一句难以给出，可能是前面所有的句子，但语义上会显得原因很杂乱，也可能是其中某一个句子作为原因，但到底是哪一个译文中也不明显。这种情况下，第三栏中就不给出表示因的句子编号了，因此，除了 BDK 译文中的表示果的第⑤⑥句给出对应的具体表因的句子，其他英译中的表示果的第⑤⑥句均未给出具体表因的句子，例如村野译文中，④③句形成因果，第⑤⑥句的因省略。从第三栏的因果关系句子可以看出，第⑤⑥句作为果是没有争议的，原因在于中文第⑤句以表示结果的“故”字起首，第④句作为原因，也基本没有争议，然而，它作为哪些句子的原因是比较混乱的，第②句有没有参与因果关系的分歧也较大，第③句到底该作为因还是该作为果，英译中也没有一致的看法。

这句中文的前一句是这样的“若以小乘化，乃至于一人，我则堕慳贪，此事为不可。”¹意为佛陀说如果他用“小乘”来度化即便一个人，他就是慳吝贪着的，这种事是不应该的。这里的“慳贪”对应第③句中的“贪嫉意”，而第③句中“亦”字表示第②句和第③句为并列关系，两句不应该在句子关系

¹ 王彬译注，《法华经》，79.

的判定中被拆分，那么第①②③句理解为，如果有人信仰并皈依佛陀，那么如来不会欺骗这人，也不会有贪嫉的想法。这里的第②③句是作为事实阐述，还是作为赫维茨和里弗斯译文中“信归”者相信或者知道的宾语，似乎均可，前者可以作为前一句佛陀陈述的延续，后者可以作为前一句的结果（即佛前一句说他不慳吝贪着，后一句信众就可以或应当相信如来是不欺诳和贪嫉的）。紧接着的第④句话“断诸法中恶”，从句意上当然可以作为第②③句的原因，但并不是必需的，而第⑤⑥句“故佛于十方，而独无所畏”需要一个原因支撑，第④句对它们而言是必要的，而第②③句是否能作为第⑤⑥句的原因，从句意上讲，第④句作原因比第②③句更加坚实。因此①~⑥句从第③句后断句更为恰当，前面为一个条件句，后面为一个因果句，第②③句为条件句的主句，二者为并列关系，因果句中第④句为因，第⑤⑥句为果。

再回到这要讨论的人称词的使用问题上，还能从以下的例子看出英译中的差别。如例二：

“舍利弗当知，我见佛子等，志求佛道者，无量千万亿，咸以恭敬心，皆来至佛所，曾从诸佛闻，方便所说法。我即作是念：如来所以出，为说佛慧故，今正是其时。”¹

这句中的关于称谓词的翻译集中在“佛子”“佛所”“如来”和“佛慧”上，英译如下表：

表 2.18 人称词相关例二

	佛子	佛所	如来	佛慧
村野宣忠	sons of mine	me	I	my wisdom
赫维茨	Buddha's sons	the Buddha	a Buddha	Buddha-wisdom
华兹生	the Buddha sons	the place of the Buddha	the Thus Come One	the Buddha wisdom

¹ 王彬译注，《法华经》，86.

BTTS	disciples of the Buddha	the Buddha	the Thus Come One	the wisdom of the Buddha
加藤文雄	the Buddha-sons	(Me) the Buddha	the Tathāgata	the Buddha-wisdom
BDK	the Buddha heirs	the Buddha	the Tathāgatas	the wisdom of the Buddhas
里弗斯	children of the Buddha	the Buddha	a tathagata	Buddha-wisdom
李	children of the Buddhas	the abode of the Buddha	the Buddhas	the Buddha-wisdom

在八个译者中，只有村野宣忠这里的“我见佛子等”中的“佛子”英译为“sons of mine”，“皆来至佛所”中的“佛所”英译为“me”，“如来所以出”中的“如来”英译为“I”，“为说佛慧故”中的“佛慧”译为“my wisdom”，其余译者中，只有加藤在“佛所”的翻译上添加了“Me”。村野在这里用“mine”“me”“I”“my”翻译“佛”“如来”等翻译方式也并非贯通了全篇，某些地方也会照字面翻译，只是他如这里用第一人称来指代“佛”或者“如来”的情况在其他译者中基本未见。这种第一人称相关的所指导致的表达效果是，缩短了说话者和听话者之间的距离，使得二者更为亲近。能够导致说话人和听话人之间关系亲疏效果的翻译方式还有译本对于直接引用和间接引用的使用方式。

二、直接引用和间接引用

在八个译本中，话语的直接引用和间接引用方面有一定的分歧，从而导致句意出现差异。这方面有如下几个例子：

例一：“我设是方便，令得入佛慧，未曾说汝等，当得成佛道”¹

译文如下：

表 2.19 引用问题例一

	我设是方便，令得入佛慧，未曾说汝等，当得成佛道
--	-------------------------

¹ 王彬译注，《法华经》，78.

村野宣 忠	I expounded this expedient teaching in order to cause them to enter the Way to the wisdom of the Buddha. I never said to them: “You will be able to attain the enlightenment of the Buddha.” (p.32)
赫维茨	Devising this expedient device, I enable them to enter into the Buddha’s wisdom. I never told them, “You all shall be able to achieve the Path of the Buddha.” (p.33)
华兹生	I devise these expedient means and so cause them to enter into the Buddha wisdom. Up to now I have never told you that you were certain to attain the Buddha way. (p.34)
BTTS	I have established these expedients to cause them to enter the Buddha’s wisdom. Never did I say, “All of you will realize the Buddha Way.” (p.431)
加藤文 雄	I (have) set up such tactful ways to enable them to enter the Buddha-wisdom. (But) I have never said, ‘You all shall accomplish the Buddha-way.’ (p.50)
BDK	Having devised this skillful means I enable them to enter the wisdom of the Buddhas. But I have never said that all of you would attain the path of the Buddhas. (pp.38-39)
里弗斯	By devising such skillful means, I have enabled them to enter Buddha-wisdom. I never before said, “All of you will be able to achieve the Buddha way.” (p.87)
李	I have devised the expedient methods in order to lead them to enter the Buddha-wisdom. Until now, I have never mentioned that all of you will certainly attain Buddhahood. (p.111)

这些译文中，最大的差异在于直接引用和间接引用的差别，华兹生、BDK 和李的译本中采用的是间接引用，其余译本采用直接引用，导致的问题聚焦在“汝”字的所指。这句中的“汝等”，把它的英译词“you”放在直接引用中和间接引用中时，所指是不同的，不同在于间接引用时，这个“you”直指在场的听法大众，因为需要注意的是，这段偈颂本身就是一个佛陀向大众说法的话语，而把“you”放在这段偈颂中的一个直接引用中，则“you”指向的是佛陀讲话里的对象，而非听法大众。那么问题就在于中文中的“汝等”，

到底指向偈颂中佛陀所讲的对象，还是听偈颂的在场大众呢？则需要从上下文考虑了。

把这句中文的前后一句放在一起，这段话是“钝根乐小法，贪着于生死，于诸无量佛，不行深妙道，众苦所恼乱，为是说涅槃。我设是方便，令得入佛慧，未曾说汝等，当得成佛道。所以未曾说，说时未至故，今正是其时，决定说大乘。”¹这里佛陀讲自己为“钝根乐小法”的众人说“涅槃”，这么做只是设计的一个方便法门，令其能入佛慧，而没有说谁要成佛道，没有说的原因是说的时候未到，而今天的时候到了，于是决定说大乘。从句意上讲，“汝等”包含了“钝根乐小法”的人，也即佛陀意为这些人也能当得成佛道的，之前没说是时候未到，现在时候到了。有意思的是，佛陀说“今正是其时”后，并没有“决定”说谁要成佛道了，而是“决定说大乘”，也就是“成佛道”是有条件的：信奉大乘后，才能成佛道；反之，未听闻信解大乘的人则不能给他们说“成佛道”，比如这章初，那退场的五千人。在第三品中，舍利弗坦言，“...我昔从佛闻如是法，见诸菩萨授记作佛，而我等不豫斯事，甚自感伤...”（p.96），舍利弗和其他周围所有的人先前未被授记作佛，那么“汝等”是包含舍利弗和退场的五千人等所有人的，另外，在《妙法莲华经》后面的品目中，有专门讲佛陀给在场大众授记成佛，这离开的五千人自然也就没有被授记，从而“汝等”未被佛说能“成佛道”的人当中，更理所当然的包含退场的五千人。那么最初没有听到佛陀授记成佛的“钝根乐小法”的众人，包含了舍利弗等在场大众以及那退场的五千人，只不过后来舍利弗等留下来听了大乘，在后面的品目中得以授记，而反之那提前退场的五千人，切断了自己听闻“大乘”的机会，始终就成为了“未曾说汝等，当得成佛道”中“汝等”的一份子。

综上，如果用间接引用，那么“you”直指舍利弗等在场听法的众人，不能包含入退场的五千人，或者有人理解“you”也能指代了所有在场和退场的人，但只要可以理解为不包含退场的人，就能形成歧义，也就使得译文不够清楚明了，译文应该避免才是。而直接引用中“you”就必然能包括退场的五千人，也能包含入听法的舍利弗等众人，从这点上讲，直接引用更准确。

¹ 王彬译注，《法华经》，78.

引用问题方面给出第二个例子（下划线是笔者所加）：

我即自思维：若但赞佛乘，众生没在苦，不能信是法，破法不信故，坠于三恶道，我宁不说，疾入于涅槃！寻念过去佛，所行方便力，我今所得道，亦应说三乘。¹

这段中文的所有英译文，均把“疾入于涅槃”之前部分都认为是“我即自思维”的内容，不过“寻念过去佛，所行方便力”两句是否是佛陀“自思维”的内容，译本出现了差异。赫维茨的译本把这两句都放入了思维的内容，他对整个句子的译文是（下划线是笔者所加）：

I then thought to myself: “If I merely praise the Buddha Vehicle, the beings, sunk in woe, shall not be able to believe this Dharma, but enter speedily into nirvāṇa. When I think back on the Buddhas of the past, on the power of the expedient devices put into practice by them, I know that in the Way I have no gained I, too, must preach three vehicles.”
(p.43)

这段译文中的“I then thought”的内容再套用了一个“**When I think back**”，使得语义黏着不清。中文中“寻念”应该是“随后想到”，这个表“随后”的“寻”，是接续首句“自思维”的再次想到，而不应该是“自思维”的内容，也即赫维茨译文在“nirvāṇa”后面应该结束思考内容的直接引用。

第三个例子中文为：“从久远劫来①，赞示涅槃法②，生死苦永尽③，我常如是说④。”²

此句的英译如下表所示：

表 2.20 引用问题例二

	从久远劫来①，赞示涅槃法②，生死苦永尽③，我常如是说④。	说话内容及 ②③句之间 的关系
--	------------------------------	-----------------------

¹ 王彬译注，《法华经》，85.

² 王彬译注，《法华经》，86.

村野宣忠	I said to them: “For the past innumerable kalpas I have been extolling the teaching of Nirvāṇa in order to eliminate the sufferings of birth and death.” (p.43)	说①②③句，②③目的
赫维茨	Since remote kalpas I have set forth with praise the dharma of nirāṇa; “The woes of birth and death are forever terminated!”—It is thus that I ever preached. (p.44)	说③句，②③没连接
华兹生	“From infinite kalpas in the past I have extolled and taught the Law of nirvana, ending the long sufferings of birth and death.” This is how I customarily preached. (p.44)	说①②③句，②③伴随结果
BTTS	From remote aeons onward, I have praised and shown Nirvana’s dharma, as the final end of birth and death’s sufferings; always have I spoken this. (p.503)	说①②③；②③并列
加藤文雄	From distant kalpas onwards I have extolled and indicated the Law of nirvana for the perpetual end of mortal distress; thus have I continuously spoken. (p.64)	说①②③；②③目的
BDK	From a great many kalpas ago I have always taught like this: I have praised and illuminated the teaching of nirvana, saying that it ends the sufferings of birth and death. (p.48)	说②③，②③主宾
里弗斯	From eons and eons ago I have praised and taught the doctrine of nirvana—“The miseries of birth and death are forever ended!” This is how I usually taught. (p.99)	说③；②③并列
李	Ever since the infinite kalpas, I would usually teach as such: I will praise and reveal the teaching of nirvana to end the pains of birth and death forever. (p.123)	说②③；②③目的

以上译文中，对“我常如是说”中“说”的直接引用内容包括哪些部分，译者间差异很大：村野、华兹生、BTTS、加藤的译文中，说的内容为前面第①②③句话，BDK 和李译文中，说的内容为第②③句，赫维茨和里弗斯说的内容只有第③句。另外，第②③句的关系问题上，译者之间的理解也是不同

的：村野、加藤和李的译文中后者为前者的目的，BTTS 和里弗斯译文中，二者为并列关系，华兹生译文中后者是前者伴随结果，BDK 认为二者是主宾关系，赫维茨译文中二者没有联系。由此可见译者对原文阐释的差别之大。类似这种中文偈颂，语义带有一定模糊性或者多义性，如果字对字翻译的话，语义恐怕不通畅，因此需要译者加入自己的理解，让句子的关系在译文中明晰，但理解上的差异直接导致了译文的多样化。

三、人称词、话语引用与对话者之间的关系

《妙法莲华经》中的对话绝大部分发生在佛陀和弟子之间，偶尔发生在弟子与弟子之间，如第一品中的弥勒菩萨和文殊菩萨的对话。在佛陀与弟子之间的对话中有一种发生在较为特别的背景：该弟子从释迦牟尼的分身所在的佛国，或者他方佛土“带话”来见佛陀释迦牟尼，替分身佛陀和他方佛国的佛陀向释迦牟尼问候。这个场景可见于第十一品《见宝塔品》和第二十四品《妙音菩萨品》。此处以《妙音菩萨品》中的对话为例，探讨对话中的人称词、引用和对话主体之间的关系。下面一段对话涉及到四个人物：妙音菩萨、释迦牟尼佛、净华宿王智佛、多宝如来。先交待一下故事背景和其中的人物：妙音菩萨来自净华宿王智佛的佛国，因释迦牟尼佛讲《法华经》的因缘来礼拜供养释迦牟尼佛和听佛讲法。多宝佛是早已灭度的佛陀，第十一品《见宝塔品》中因释迦牟尼佛讲《法华经》而出现在娑婆世界，初现时处于多宝塔中，后来释迦牟尼佛集齐所有分身开启宝塔，得见多宝佛，又受多宝佛之请与多宝佛并坐于塔中继续说法。在第二十二品《嘱累品》中“多宝佛塔还可如故”¹，即多宝塔恢复关闭的原样，但多宝佛仍在塔中继续听法，这里暗示释迦牟尼佛从塔中出来了。这里探讨的对话发生在第二十四品中，妙音菩萨与随众菩萨初到释迦牟尼佛所在的娑婆世界时，妙音菩萨首先替净华宿王智佛“问讯”（即问候）释迦牟尼佛和多宝佛。对话的中文如下：

到已，下七宝台，以价值百千瓔珞，持至释迦牟尼佛所，头面礼足，奉上瓔珞，而白佛言：“世尊！净华宿王智佛，问讯世尊：“少病少恼，起居轻利，安乐行不？四大调和不？世事可忍不？众生易度不？无多贪欲、嗔恚、愚痴、嫉妒、悭

¹ 王彬译注，《法华经》，451。

慢不？无不孝父母、不敬沙门、邪见不善、心不摄五情不？世尊，众生能降伏诸魔怨不？久灭度多宝如来，在七宝塔中来听法不？”又问讯多宝如来：“安隐少恼堪忍久住不？”世尊！我今欲见多宝佛身，唯愿世尊，示我令见。”

尔时，释迦牟尼佛语多宝佛：“是妙音菩萨欲得相见。”

时多宝佛告妙音言：“善哉！善哉！汝能为供养释迦牟尼佛，及听《法华经》，并见文殊师利等，故来至此。”¹

对话参与者共三个：妙音菩萨、释迦牟尼佛和多宝佛，引文共三段，第一段是妙音菩萨对释迦佛说话，第二段是释迦佛对多宝佛说话，第三段是多宝佛与妙音菩萨说话。第一段对话部分中，第一个冒号、前引号以及最后一个后引号明确表示其间的话语为妙音菩萨所说，这点没有争议，其他的引号与冒号可以看作王彬译注的中文版的一种理解方式。为避免王彬版本对理解上的影响，下表中将这部分引号和冒号省略，只保留第一个引号、冒号和最后一个引号，第一段英译文如下：

表 2.21 人称词、引用和对话主体间关系问题例句

	到已，[...]奉上璎珞，而白佛言：“世尊！净华宿王智佛，问讯世尊，少病少恼，起居轻利，安乐行不？[...]又问讯多宝如来，安隐少恼堪忍久住不？世尊！我今欲见多宝佛身，唯愿世尊，示我令见。”
村野宣忠	[...] he came to [...] offered the necklace to the Buddha, and said to him: “World-Honored One! I have brought the message of the Pure-Flower-Star-King-Wisdom Buddha to you. [He wishes to say this.] Are you in good health? Are you delightful and peaceful or not? [...] [The Pure-Flower-Star-King-Wisdom Buddha] also wishes to know whether the Many-Treasures Tathāgata is peaceful and healthy, and able to stay long or not. World-Honored One! Now I wish to see the Many-Treasures Buddha. World-Honored One! Show him to me!” ²
赫维茨	When they arrived, he [...] presenting the necklace, addressed the Buddha,

¹ 王彬译注，《法华经》，475。

² Murano. *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 282-283.方框括号“[]”中有内容的部分为译文自带。

	<p>saying, “O World-Honored One! The Buddha Knowledge [conferred] by the King of Constellations [named] Pure Flower inquires after the World-Honored One, whether he is in good health and free of annoyances; whether his risings and stayings are easy and pleasant; whether he conducts himself comfortably or not; [...] He also asks concerning the Thus Come One Many Jewels whether he is serene and free of annoyances, whether he dwells long in forbearance or not. O World-Honored One! We now wish to see the body of the Buddha Many Jewels. We beg the World-Honored One to show it to us, to let us see it!”¹</p>
华兹生	<p>When he arrived [...] presented the necklace, addressing the Buddha in these words: “World-Honored One, the Buddha Pure Flower Constellation King Wisdom wishes to inquire about the World-Honored One. Are your illnesses few, are your worries few? Can you come and go easily and conveniently, can you move about in comfort? [...] The Buddha also wishes to inquire about Many Treasures Thus Come One, whether he is tranquil and at ease, with few worries, patient and long abiding. World-Honored One, I would like to see the body of the Buddha Many Treasures. I beg the World-Honored One to allow me to see him!”²</p>
BTTS	<p>Having arrived, he [...] offered up the necklace and said to the Buddha, “World Honored One, the Buddha Wisdom of Pure Flower Constellation King inquires after the World Honored One. Are you free from sickness and worry? Are you energetic in your comings and goings? Is your practice peaceful and happy? [...] He also wishes to inquire as to whether the Thus Come One Many Jewels is peaceful and secure, free from worry, and long abiding in the world ‘Worthy of Being Endured.’ World Honored One, we</p>

¹ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, 306-307.

² Watson, *The Lotus Sutra*, 293-294.

	now wish to see the Buddha Many Jewels. We only pray that the World Honored One will allow us to see him.” ¹
加藤文雄	Arrived, he[...] presented the necklace, saying to the Buddha: “World-honoured One! The Buddha King Wisdom of the Pure-Flower-Constellation inquires after the World-honoured One,-- ‘Hast Thou few ailments and few worries? Art Thou getting on at ease and in comfort? [...]’ (King Wisdom) also enquires of the <i>Tathāgata</i> Abundant-Treasures, -- ‘Art thou at ease and of few worries? Wilt thou be content to remain long?’ World-honoured One! We now would see the body of the Buddha Abundant-Treasures. Be pleased, World-honoured One, to show and let us see him.” ²
BDK	[...]he arrived at [...] He presented the necklace to the Buddha, saying: “O Bhagavat! The Buddha Kamaladalavimalanakṣatrarājasaṃkusumitābhijña inquires of the Bhagavat: Are you without illness or pain? Is your daily life pleasant? Are you at ease in practice? [...] Furthermore, he inquired of the Tathāgata Prabhūtaratna, saying: “Are you at ease and without pain? O Bhagavat! Will your life be long and endured with patience? I now wish to see the body of the Buddha Prabhūtaratna. I entreat you, O Bhagavat, to manifest and show it to me.” ³
里弗斯	When he arrived [...] presented the necklace, saying: “World-Honored One, Wisdom King of the Pure Flower Constellation Buddha wants to inquire about the World-Honored One: ‘Are your ailments and troubles few? Is your daily life and practice going smoothly?[...]’ Pure Flower Constellation Buddha also wants to inquire about Tathagata Abundant Treasures: ‘Is he comfortable and of few worries? Will he be content to stay long?’ World-

¹ Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra: with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua* (volume 14), 175-176.

² Katō, Bunnō trans. *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 398.

³ Kubo, Tsugunari and Yuyama, Akira trans. *The Lotus Sutra*, 306.

	Honored One, I would now like to see the body of Abundant Treasures Buddha. I beg you, World-Honored One, to let me see him.” ¹
李	Upon his arrival [...] he presented a necklace and spoke to the Buddha: “O Bhagavat! Wise King of Pure and Gorgeous Constellation Buddha wishes to inquire about the Bhagavat. “Have you been well with few illnesses and worries? Is your daily life pleasant and at ease? Has your practice been full of peace and joy?[...] The Buddha also wishes to inquire about Abundant Treasures Tathagata. Has he been at peace and at ease with less worries? Has he been patient with his long life? O Bhagavat! I wish to view the body of Abundant Treasures Buddha. O Bhagavat! Please grant me the permission to meet him!” ²

上述八个译文中，村野宣忠、华兹生、BTTS 译文中妙音菩萨话语中的人称词用法是一致的：代净华宿王智问讯释迦佛时，使用的均为“you”，与妙音菩萨正在与释迦佛说话的事件一致，“you”指释迦佛；之后代净华宿王智佛问讯多宝佛时，因为说话的直接对象不是多宝佛，所以均采用的“he”指多宝佛。在交代故事背景时已说明，《妙法莲华经》中多宝佛在第二十二品中已经闭合上了多宝塔，释迦佛从多宝塔中已经出来，两位佛已经不在一处，因此，在第二十四品中的妙音菩萨来见释迦佛时，面对的只有释迦佛。妙音菩萨此前未参与到多宝塔开启的时刻，也就不曾见到多宝佛，不知多宝佛在何处，而开启多宝塔需要释迦佛结集所有分身到娑婆世界，故在这段对话末尾请释迦牟尼佛“示”多宝佛身。转而才有了这段对话后释迦佛对多宝佛转达说，妙音菩萨“欲得相见”的因缘。

加藤文雄、里弗斯、李的译文中，问讯释迦佛时，均用了第二人称，与村野宣忠等三人的差别在于，他们同时又用引号将净华宿王智佛让妙音菩萨转达的话括起来。如果引号不看作冗余，只能理解为净华宿王智佛借妙音菩萨之口直接在与释迦佛对话，也就是拉近佛与佛之间的距离，在加藤的译文中，这种

¹ Reeves, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma*, 366.

² Lee, *The Lotus Sutra*, 442.

方式又用在了对多宝佛的问讯中。加藤译文的一个区别于所有其他译文的特殊之处在于，问讯的内容中的人称词和物主代词用的是“thou”和“thy”，而且仅用于佛与佛问讯之间，佛陀和弟子之间或者弟子与弟子之间的对话中则没有这种含有古味的英文。而这种人称差别在中文中未见，可以认为加藤在译文中，为佛与佛的对话添加了独特的味道，以区别于有其他身份的主体之间的对话。

将第一段对话英译得复杂或者奇怪的是 BDK 和赫维茨。BDK 译文中，整个问讯内容少了一个后引号，使得妙音菩萨的话语显得不完整。对释迦佛的问讯用的是第二人称“you”，内容在排版上整体向右缩进，可以解读为话语的直接引用。之后对多宝佛的问讯，也是用“you”，内容则用前后两个引号括起来，其中的两个表示“世尊”的“Bhagavat”，前一个是译者插入到“安隐少恼勘忍久住”一句中间的。从问讯内容上看，第一个“Bhagavat”指多宝佛，第二个“Bhagavat”与第一个在同一个引言中，必然也指多宝佛。这样造成的效果是，妙音菩萨说话的对象从释迦佛突然变成了多宝佛，对话的对象突然转换。之前提到过，释迦佛与多宝佛已经不在一处，不可能同时成为妙音菩萨的说话对象，否则这里应有妙音菩萨转向多宝佛处的场景转换。因此妙音菩萨需要经过释迦佛的指示才能见到多宝佛，这与下文释迦佛向多宝佛传话，说妙音菩萨想见他的叙事线路一致。若多宝佛成为妙音菩萨说话的直接对象，下文释迦佛的传话就完全多余，这与佛的行事身份不符。赫维茨译文中的问讯内容，均是用“he”指代释迦佛和多宝佛，指代非直接参与对话的多宝佛用“he”是没有问题的，但指代说话对象释迦佛还是用“he”，且不是对净华宿王智佛原话的直接引用，相较于用“you”，显得对话人二者的关系更加疏远。

2.2.3.2 工整韵丰的偈颂体

上文已提及，《妙法莲华经》的一个重要文体特点是韵散结合，即散文和偈颂在整部经的篇幅中平分秋色。探讨《妙法莲华经》译文的文学性效果，自然少不了从篇章为单位对这些文体进行剖析。此处以偈颂的翻译为主，偈颂部分有四言体和五言体两种，以后者居多¹，偈颂不单单只是句子的累积，某些

¹ 余墨，《〈法华经〉三个汉译本比较研究》，76。

句与句之间的对偶与韵律将各个句子扣敛起来形成朗朗上口的唱诵段落，例如第二十五品《观世音菩萨普门品》中就有这种音韵性强的段落，这种音韵是否保留在了英译文中，翻译中除了传达基本的文义，文体或者形式上是否也有传达？下文将做出比较。

原文：

①真观清净观，广大智慧观，悲观及慈观，常愿常瞻仰。②无垢清净光，慧日破诸暗，能伏灾风火，普明照世间。③悲体戒雷震，慈意妙大云，澍甘露法雨，灭除烦恼焰。④净讼经官处，怖畏军阵中，念彼观音力，众怨悉退散。⑤妙音观世音，梵音海潮音，胜彼世间音，是故须常念，⑥念念勿生疑。观世音净圣，于苦恼死厄，能为作依怙，⑦具一切功德，慈眼视众生，福聚海无量，是故应顶礼。¹

原文是无尽意菩萨赞颂观世音菩萨的偈颂的最后部分，由七个四句五言体组合构成，这里首先分析中文原文的文体美学。所有的句子对仗工整，音韵丰富，文学性和口语性并重，具体有如下特点：

1) 从诵读方面最为突出的、具有音韵反复特征的句子是第①和第⑤句，第①句中“观”字反复出现共5次，分布于其中的头三个分句中，第一个分句与第三个分句中“观”字的位置一致，形成对仗，不仅如此，第四个分句“常愿常瞻仰”中，出现两个“常”，一个“仰”字，分别在句首、句中、句尾，间隔均匀，三个字的韵母都是都是“ang”，韵律强，而该分句中的“愿”与“瞻”字均是以“an”为韵母，这与前面三个分句中的“观”字的“an”韵一致，并且只有一个韵尾“g”差别的“ang”与“an”也能形成一定的“韵”味，因此整个句子的韵律是相当清楚和足量的；第⑤句中“音”字也反复出现5次，分布在首三个分句中，与第①句不同，这里是第一、二个分句中的“音”字对仗工整，而第三个分句的“胜”和“世”以及第四个分句中的“是”均压各自辅音“sh”的韵律，末尾的“念”字与前几个句末“an”韵相压，因此此句子韵律同样很强；

¹ 王彬译注，《法华经》，494。书中排版是两句一行，这里避免篇幅拉得过长，空白过多，故合成一个段落；为便于分析，又添加了序号。

2) 再分析其他句子对整个段落的音韵贡献及其文体特征, 第②句中偶数分句中的“暗”和“间”呼应第①句中“观”字的“an”韵, 第一个分句的“光”字同样参与整句韵脚的形成, 另外在句内, 第三分句的“伏”和“风”压“f”辅音韵, 其中的“灾”字与第四分句中的“照”压“z”/“zh”的首韵; 第③句句末的“焰”字和第④句句末的“散”同第②句句末一样的压“an”韵, 第③句中的后面三个分句的末尾词“云”“雨”“焰”, 均压首韵“y”的音韵, 最后两个分句中的“澍”“露”“除”中有“u”的尾韵在其中; 第⑥句的句首“念念”与第⑤句句末“念”字, 形成“顶真”的修辞效果; 第⑥句和第⑦句的音韵不太明显, 没有跟随前文的“an”韵, 不过细读的话, 里面有“i”或者的韵脚, 较为平均的分部在每个分句之中, 如第⑥句中的“疑”“世”“死”“依”, 第⑦句中的“一”“慈”“视”“是”“礼”, 如果把“ü”与“i”看作相邻音韵的话, 那么可增加第⑦句中的“具”和“聚”字, 与“i”韵共同构成⑥⑦两个句子的音韵。

3) 整句除了在音韵上表现丰富外, 内容也涉及其他较多的修辞手法, 尤其是在比喻的运用上, 如第③句的每一个小分句均含有一个比喻, 在第②⑤⑦句中也各自含有一个比喻。

以下给出四个译文, 两个译文来自欧美学者华兹生和赫维茨, 两个译文来自东亚的译者, 一个为日本学者加藤文雄, 另一个是 BTTS:

表 2.22 偈颂英译比较

加藤文雄:	BTTS:
①Ture regard, serene regard, Far-reaching wise regard, Regard of pity, compassionate regard, Ever longed for, ever looked for!	①True Contemplator, Pure Contemplator, Contemplator with Vast, Great Wisdom, Compassionate Contemplator, Kind Contemplator, May we constantly behold you with reverence!
②Pure and serene in radiance, Wisdom's sun destroying darkness, Subduer of woes of storm and fire, Who illumines all the world!	②Undeified pure light, The sun of wisdom that breaks through the darkness
③Law of pity, thunder quivering,	

<p>Compassion wondrous as a great cloud, Pouring spiritual rain like nectar, Quenching the fames of distress! ④In disputes before a magistrate, Or in fear in battle's array, If he thinks of the Cry-Regarder's power All his enemies will be routed. ⑤His is the wondrous voice, voice of the <u>world-regarder,</u> <u>Brahma-voice, voice of the rolling tide,</u> <u>Voice all world-surpassing,</u> <u>Therefore ever to be kept in mind,</u> ⑥With never a doubting thought. Regarder of the World's Cries, pure and holy, In pain, distress, death, calamity, Able to be a sure reliance, ⑦Perfect in all merit, With compassionate eyes beholding all, Boundless ocean of blessings! Prostrate let us revere him.¹</p>	<p>Is able to quell calamities of wind and fire As it shines on all worlds. ③Compassionate substance: the thunder of precepts. Kind intent: a wondrous great cloud. He rains down sweet dew and Dharma rain, Which extinguish the flames of affliction. ④In the midst of contention, when faced with lawsuits, Or when someone is terrified on the battlefield, If he evokes the strength of Guanyin, All his many enemies will scatter and leave. ⑤Wondrous your sound, Contemplator of <u>the World's Sounds--</u> <u>A pure sound, a sound like the sea tide,</u> <u>A sound beyond all worldly sounds,</u> <u>We shall always bear it in mind.</u> ⑥In thought after thought we have no doubt: Guanshiyin is pure and sagely. In times of suffering, agony, danger, and death, He is our refuge and protector.</p>
---	--

¹ Katō, *Myōhō-Renge-Kyō The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 413-414.

	<p>⑦Complete with all merit and virtue, His kind eyes watching living beings, He is endowed with massive blessings, limitless as the sea. Therefore we should reverently worship him.¹</p>
赫维茨:	华兹生:
<p>①O you of the true gaze, of the pure gaze, Of the gaze of broad and great wisdom, Of the compassionate gaze and the gaze of good will! We constantly desire, constantly look up to,</p> <p>②The spotlessly pure ray of light, The sun of wisdom that banishes all darkness, That can subdue the winds and flames of misfortune And everywhere give bright light to the world.</p> <p>③The thunder of the monastic prohibitions, whose essence is good will, And the great and subtle cloud, which is the sense of compassion, Pour forth the Dharma-rain of sweet dew, Extinguishing and removing the flames of agony.</p> <p>④When disputes go through civil offices, When they terrify military camps, By virtue of constant mindfulness of Sound-</p>	<p>①He of the true gaze, the pure gaze, the gaze of great and encompassing wisdom, the gaze of pity, the gaze of compassion-- constantly we implore him, constantly look up in reverence.</p> <p>②His pure light, free of blemish, is a sun of wisdom dispelling all darknesses. He can quell the wind and fire of misfortune and everywhere bring light to the world.</p> <p>③The precepts from his compassionate body shake us like thunder, the wonder of his pitying mind is like a great cloud. He sends down the sweet dew, the Dharma rain, to quench the flames of earthly desires.</p> <p>④When law suits bring you before the officials, when terrified in the midst of an army, think on the power of that Perceiver of Sounds and hatred in all its forms will be dispelled.</p>

¹ BTTS, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra* (vol. 15), 11-12.

<p>Observer</p> <p>The multitude of enemies shall all withdraw and scatter.</p> <p>⑤ <u>The delicate-voiced One Who Observes the Sounds of the World</u></p> <p><u>And the Brahmā-voiced sound of the tide</u></p> <p><u>Are superior to the sounds of the world.</u></p> <p><u>Therefore one must ever be mindful of them.</u></p> <p>⑥ From moment to moment conceive no doubts,</p> <p>For the pure saint Who Observes the Sounds of the World</p> <p>In the discomforts of pain, agony, and death</p> <p>Can be a point of reliance</p> <p>⑦ Fully endowed with all the merits</p> <p>His benevolent eye beholding the beings,</p> <p>He is happiness accumulated, a sea incalculable</p> <p>For this reason one must bow one's head to him.¹</p>	<p>⑤ <u>Wonderful sound, Perceiver of the World's Sounds,</u></p> <p><u>Brahma's sound, the sea tide sound—</u></p> <p><u>they surpass those sounds of the world;</u></p> <p><u>therefore you should constantly think on them,</u></p> <p>⑥ from thought to thought never entertaining doubt!</p> <p>Perceiver of the World's Sounds, pure sage--</p> <p>to those in suffering, in danger of death,</p> <p>he can offer aid and support.</p> <p>⑦ Endowed with all benefits,</p> <p>he views living beings with compassionate eyes.</p> <p>The sea of his accumulated blessings is immeasurable;</p> <p>therefore you should bow your head to him!²</p>
--	--

偈颂的英译中格式上，BTTS 以四句为一个诗节，各自用一个空行隔开，其他三位译者没有做这种形式上的分隔。以下从内容和形式上对英译文做出比较：

从内容上讲，译文之间出现意义差异部分尤其集中在几个比喻上，如在第③句中，“悲体戒雷震”，中文本身又开始出现意义多样性，在加藤的译文中

¹ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, 318-319.

² Watson, *The Lotus Sutra*, 305-306.

“Law of pity”应该指“悲体戒”，而“thunder quivering”应指“让雷都颤抖”或者“像雷一样颤抖”，且这两者之间无其他连接词，显得意义不明，但 BTTS 译文为“Compassionate substance: the thunder of precepts”意义为“悲体：雷之戒”，两个译文差异是“戒”是否为比喻中的本体，这一点在赫维茨和华兹生的译文中，是与 BTTS 一致的，及均认为“戒”如“雷”有震撼人心的作用；“慈意妙大云”中的“妙”字，是如赫维茨和 BTTS 译文中的修饰“云”，还是如华兹生和加藤文雄的译文中修饰“慈意”？这也是中文多义性的体现。另外，第④句中讲若“怖畏军阵中”，那么念观世音菩萨名号可得救，赫维茨的译文为“**When they terrify military camps**”，与其他三个均不同，其余要么如华兹生和 BTTS 译为“terrified”，要么如加藤文雄译文中“in fear”，赫维茨应该有误。

有关译文在形式上的特点，在英文诗歌中，音节是构成韵律的核心单位，音节的规律性和整齐度促使韵律的产生，以下给出此段四个译文每一个五言分句的音节个数：

表 2.23 英译本音节数目比较

诗节	加藤文雄	BTTS	赫维茨	华兹生
①	7	10	10	8
	6	9	9	11
	11	13	13	11
	8	12	12	16
②	7	5	8	7
	8	11	12	13
	8	12	12	11
	7	6	10	9
③	9	12	18	16
	9	8	14	14
	9	9	9	10
	7	10	14	9
④	9	12	10	11

	8	12	10	11
	10	9	14	11
	9	12	15	11
⑤	13	12	14	11
	10	9	9	7
	6	8	10	8
	9	8	11	10
⑥	7	9	10	11
	11	9	12	9
	9	13	12	11
	8	9	7	8
⑦	6	9	9	7
	10	8	11	11
	7	15	17	16
	7	10	11	9
最大值	13	15	18	16
最小值	6	5	7	7
平均值	8.392857	10.03571	11.53571	10.60714
标准方差 ¹	1.654848	2.211692	2.570188	2.511961

从表中可知，每个译本的音节个数，在四句为单位的诗节之间并没有特别的规律；加藤文雄的译本句子音节的平均值最小，赫维茨的平均值最大，并且从反应句子相对于音节的平均值波动幅度的标准方差来看，加藤文雄的译本句子音节个数波动最小，而最大的仍然是赫维茨，另外两位译者均值和方差都居中间，其中 BTTS 的两个值更小。从译文上看，加藤文雄和 BTTS 对偈颂翻译没有像赫维茨和华兹生那样每句都在语法上表现出完整的句子，比如第③句“悲体戒雷震，慈意妙大云”，BTTS 和加藤文雄只用了几个并列词翻译，之

¹ 使用 EXCEL 中的“STDEVP”（非“STDEV”）函数计算所得值，反应相对于平均值的波动幅度，值越大，表示波动越厉害。

间没有给出语法关系，尤其加藤文雄，在该句后面两个分句“澍甘露法雨，灭除烦恼焰”的英译中也只列出了两个由动词“-ing”结构构成的分词，因此这种情况下就降低了音节的个数。赫维茨的翻译方式在上文词句的分析方式提到过，他对字词的翻译基本是一对一，因此免不了一个句子较长。从音韵上讲，四个译本在第①句的翻译中同样如中文那样让同一个字/词反复出现，只是对于中文中“愿”字和“瞻”字与“观”字的相同尾韵，以及“常”字和“仰”的相同尾韵等共同构成的音韵效果，则在英译中无法轻易达到，相比而言，加藤文雄的采用“longed for”和“looked for”因“for”的反复，弥补了一点原文的韵律感；类似的，在第⑤句原文中反复出现的“音”字在译文中同样反复出现，但除了赫维茨的译本，因其英译句子中“音”字的表现有“voiced”“sounds”两种，反复次数减少也会减少音韵感；另外前面四个中文句子的压尾韵效果也没能在英译文中体现。

不过，细看每个译文，可以发现其中的部分韵律，比如 BTTS 译文中，第②句中，单数分句压/ai/韵，偶数句/s/、/dz/也压韵，在第③句中，有两个词压辅音的韵“dew and Dharma”和“flames of affliction”，第⑤句偶数句压尾韵/d/，第⑥句中奇数句压首韵/d/等，但整体没有特别的规律而言；同样的，赫维茨和华兹生的译文中的第④⑤⑥⑦句中有部分压尾韵的情况，加藤文雄的译文中在第②④⑤句中有部分压尾韵的情况。相比中文的丰富的韵律而言，英译本的韵律就要少得多。因此，对于偈颂的翻译的难度也可由此体现出现：不仅要满足传递原文意义的基本要求，若还要传递原文的美感，对译者而言，难度是相当高的。

所幸的是，这种不仅对仗工整，而且音韵性很强的偈颂在整篇经文中并不多，绝大部分的偈颂只是对仗工整，没有丰富的音韵，比如出自《譬喻品》的四言偈颂：

有五百人，止住其中。鸱枭雕鹗，乌鹄鸠鸽，蜥蛇蝮蝎，蜈蚣蚰蜒，守宫百足，鼯狸鼯鼠，诸恶虫辈，交横驰走。屎尿臭处，不净流溢，蜣螂诸虫，而集其上。狐狼野干，咀嚼践蹋，啖啖死尸，骨肉狼藉。由是群狗，竞来搏撮，饥羸惺惶，处处求

食。斗争揜掣，嗟喋嗥吠，其舍恐怖，变状如是。处处皆有，魑魅魍魉，夜叉恶鬼，食啖人肉。¹

其实，要英译出原文对仗工整的效果本身并不容易了，上文中出现各种意象词，译者需要一一查证英文对应的词汇，能够做到传递原文意义已经不易，单音节的中文词被翻译成多音节构成的英文词，要达到与原文等同的音节工整的效果，应该就属于翻译中“不可译”的现象。

2.2.3.3 修辞丰富的散文体

对仗工整的特点，不仅是偈颂的特色，《妙法莲华经》在长行或者散文部分，也处处可见，例如出自第七品《化城喻品》中的散文段落：

谓是苦，是苦集，是苦灭，是苦灭道；及广说十二因缘法——无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死忧悲苦恼。无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死忧悲苦恼灭。²

这段话中涉及佛教基本教义“四谛”，即苦、集、灭、道，和“十二因缘”，即无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死忧悲苦恼，但其中并不涉及名相的具体分析。因这些连续的名相之间的前因后果的关系，有了排比句的生成，从文体上讲，此段文字的排比和顶真的修辞手法明显，以下仅华兹生的译文可见观英译文的翻译方式：

He said, ' Here is suffering, here is the origin of suffering, here is the annihilation of suffering, here is the path to the annihilation of suffering.'

"Then he broadly expounded the Law of the twelve-linked chain of causation: ignorance causes action, action causes consciousness, consciousness causes name and form, name and form cause the six sense organs, the six sense organs cause contact, contact causes sensation, sensation causes desire. desire causes attachment, attachment causes existence,

¹ 王彬译注，《法华经》，129。

² 王彬译注，《法华经》，213。

existence causes birth, birth causes old age and death, worry and grief, suffering and anguish. If ignorance is wiped out, then action will be wiped out. If action is wiped out, then consciousness will be wiped out. If consciousness is wiped out, then name and form will be wiped out. If name and form are wiped out, then the six sense organs will be wiped out. If the six sense organs are wiped out, then contact will be wiped out. If contact is wiped out, then sensation will be wiped out. If sensation is wiped out, then desire will be wiped out. If desire is wiped out, then attachment will be wiped out. If attachment is wiped out, then existence will be wiped out. If existence is wiped out, then birth will be wiped out. If birth is wiped out, then old age and death, worry and grief, suffering and anguish will be wiped out.¹

在八个全译本中，对十二因缘一段的英译部分，加藤文雄、村野宣忠、里弗斯、赫维茨、BTTS、李的译文在句式上均与华兹生类似，是与中文句对句的翻译，只是改动了个别动词，如华兹生译文的“causes”改为“conditions”，“wiped out”改为“ceased”“eliminated”“extinguished”“annihilated”。BDK 的英译差别稍大，十二因缘部分以“...缘...”为结构的句子的英译如下：

Conditioned states are dependent on ignorance. Consciousness is dependent on conditioned states. Name and form are dependent on consciousness. The six sense-fields are dependent on name and form. Contact is dependent on the six sense-fields. Feelings are dependent on contact. Craving is dependent on feelings. Grasping is dependent on craving. Becoming is dependent on grasping. Birth is dependent on becoming. And old age, sickness, death, anxiety, sorrow, suffering and distress are dependent on birth.²

用“v.”指代句中谓语，BDK 的句式是“B v. A, C v. B, D v. C, E v. D...”即上句首词与下句尾词等同，如此往复共十一句；中文原文与华兹生等人译文的句式为“A v. B, B v. C, C v. D, D v. E...”即上句尾词与下句首词

¹ Watson, *The Lotus Sutra*, 131.

² Kubo, Tsugunari and Yuyama, Akira trans. *The Lotus Sutra*, 1993, 137-138.

等同，采用的顶真修辞法。应该说 BDK 的句式是一种特别的首尾相扣的“锁链式”句式，也是一种修辞手法，只不过，相对于原文与其他英译文的顶真句式，显得更复杂。因这种连串使用顶真，读起来一气呵成朗朗上口的句式，李的译文把这个段落的排版从完整连续的段落，改成了一句一行如英译偈颂的排列方式。再论及华兹生等译者的译文，虽说句对句的翻译使得文体中的排比和顶真有了保留，不过不可避免的冗长，这与汉字是单个音节以及汉字表意上的凝练有关。

散文体中，类似是有着丰富修辞的例子还有《药草喻品》中的段落：“所以者何？唯有如来知此众生种相体性，念何事，思何事，修何事，云何念，云何思，以何法念，以何法思，以何法修，以何法得何法。”¹以及如《药王菩萨本事品》中的段落：

宿王华！此经能救一切众生者，此经能令一切众生离诸苦恼，此经能大饶益一切众生，充满其愿。如清凉池能满一切诸渴乏者，如寒者得火，如裸者得衣，如商人得主，如子得母，如渡得船，如病得医，如暗得灯，如贫得宝，如民得王，如贾客得海，如炬除暗；此《法华经》亦复如是，能令众生离一切苦、一切病痛，能解一切生死之缚。²

上段引文的文辞不仅工整，还有丰富的修辞，如排比、连续的譬喻。若按照句对句的翻译，英译文中能将其中的排比译出，但是工整的连续的四字譬喻句，基本不能译出中文的效果。以上三个例子的英译，能在部分程度上体现原文的修辞手法，但是，如中文在念诵上的简洁、对仗、紧凑感就未必能达到了。

2.3 译本的横向对比研究

从译者变化与否的角度上讲，同一个原文本被翻译到同一个目标语言中的复译情况可分为几种类型，一为由不同的译者在相同或者不同的时间段完成该文本的翻译，另一种情况是由同一个译者在不同时间段产生新的版本的译本。本章上一节主要针对的是前一种情况下《妙法莲华经》不同译本的对比分析，

¹ 王彬译注，《法华经》，170-171.

² 王彬译注，《法华经》，463.

在这个部分讨论的是后一种情况下复译的相关问题。本小节将一个译者的新旧版本译本的对比称为横向的比较。在《妙法莲华经》的八个英文全译本中，有6个文本在随后出现过新的版本，分别是加藤文雄、村野宣忠、赫维茨、BTTS、BDK 和华兹生的译本。其中村野宣忠连续出了三个版本，另外的均为两个版本。本节要讨论的问题是：后来的版本与先前的版本有什么样的差异，做了何种改动？复译者修订先前版本的目的是何？

2.3.1 《妙法莲华经》英译本中的新版本

在回答上文提出的问题上，此小节将6种英译本的新版本相比各自先前版本的差异情况分别进行阐述，如下：

(1) 村野宣忠三个的《妙法莲华经》的英译本分别出版于1974年、1991年和2012年，从时间间隔上看，新版本出现的时间间隔大概是二十年。第一版《妙法莲华经》的英译全名为“The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law”，第二版英译本全名则改为了“The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma”，最后一个词的使用即是第二版做出的最显眼的修订部分。从村野为第二版增加的前言中可知第一版采用“law”一词以及后来做出改动的原因：鸠摩罗什中文本中，除了它出现在咒语中时均把梵文词“dharma”意译成“法”，在第一版中当“法”字表示表示佛陀的教义和真理时，Murano 采用“law”来意译该词，这与什的意译法一致，同时，在基督教中，“law”用于上帝意志的显现，因此“law of the Buddha”与“the Buddha-Dharma”表达意义应该相去不远；但是，在现代，“law”通常与人所规定的法规、法则、法律等意思相关，这个词几乎难以保存表示通过佛陀觉悟显示的真理的意思的纯度，为了避免“Law”中不必要的隐含意义（connotations），故将“law”改为了梵文原词“dharma”¹。第二版的修订人非村野本人，是Daniel B. Montgomery，修订的部分还有译本中一些词的改动。

第三版中也为这个新版加了前言，但并非由村野本人写的，指出先前版的不足：第二版由于排版人的英文能力，因此出现不少排印错误，而且英式英语和美式英语的使用不贯通；村野在译文中所加的某些解释性文句和他对“Brahman”一词的使用方式，引起了部分人的疑问；在译文末尾的两个词汇

¹ 参见 Murano, *The Lotus Sutra*, iii.

表也被认为并非针对英文读者而作，因为要查找一个英文或者梵文词，需要通过第一个词汇表找到其对应的日文表达，然后转到第二个词汇表查找该日文词的意思，这对英文读者而言是耗时乏味且不必要的一步。由此，第三版的改动的三个目标是：1 纠正打印错误；2 使用美式英文拼写方式，因为帮助这个翻译项目的人都讲美式英语；3 重排其他部分，使读者可以根据英文或梵文直接查到词意，而不需要间接通过日语查词，且保留了中文词汇表，因为它比英/梵词汇表有更多词条，但其中的较长定义部分由指向英/梵词汇表的参考条目替代。为尊重译者，不对脚注和方括号中译者添加的解释部分做出改动，不把“Brahman”改成“Brahma”。

由上可知修订涉及因素有：修正某些词汇的使用，更正排版、词汇表，在某些地方尊重原译者的意愿的同时，有向目标英文读者的方便性的倾向。

(2) 华兹生的两个版本分别出现在 1993 年和 2009 年，均由创价协会出版，修订版最大的改变在于增加了华兹生对“法华三经”的另外两部经《无量义经》和《观普贤菩萨行法经》的英译，关于《妙法莲华经》的英译本，只在“译者注”的末尾加了一句说对第一版有轻微的修订¹，其余并没有给该经新的版本多加言论。译本增加了创价协会的会长以及该协会分别为该译本写的序言。从第十二品的对比中可以看出改动之处：修订个别词汇的大小写，改动和调整某些词的表达，如把“慈悲喜舍”中“舍”的英译从“indifference”改成“impartiality”，把某些采用音译而成的梵文词改成了意译，如把“菩提”的翻译从“bodhi”改为了“enlightenment”，把“缘觉”的翻译从“pratyekabuddhas”改成了“cause-awakened ones”，但并未把所有的“pratyekabuddhas”都这么改；另外有些因译者针对原文理解的改变而改动英译的地方，如“善知众生诸根行业”中“根”从“root”改成了“sense organs”。

修订主要因素有，增加两部佛经，润色用词，修正对某些字词的理解，但音译和意译词的某些改动方式可以说遵从鸠摩罗什的方式，如“pratyekabuddhas”一词的处理，音译意译按照了什的规律，但又没有完全遵

¹ Burton Watson, *The Lotus Sutra and Its Opening and Closing Sutras*, Tokyo: Soka Gakkai, 2009, xxxvii.

从这个规律，如其中的“bodhi”，尽管中文是“菩提”，一律改成了“enlightenment”，这更利于读者的理解。

(3) 加藤文雄的两个版本分别出版在 1971 年和 1975 年，均由立正佼成会出版。修订版最大的改动是增加了“法华三经”中的另两部经《无量义经》和《观普贤菩萨经》的英译，二者分别由田村阳四郎和宫坂广次郎翻译，之后由威廉·希弗和皮尔·坎帕纳修订。将三部经合在一起共同出版之前，译者、修订者和编辑共同对三部经再次进行了编辑，并修改了脚注，书末增加了词汇表，在“编者注”中提到修订和编辑译本是希望产出易读，同时保持高学术水平的文本。其中不利于更好理解文本的注释和含有对文本进行教派性解释的注释均被删除了，部分认为放在文末词汇表中更合适的注释从正文中被删除，移到词汇表中；译者们保留的梵文词尽可能的被翻译成英文，没有英文对应词的则保留梵文，诸如“pāramitā”在英文中没有对等词的梵文词保留其梵文形式，所有梵文词用罗马词形式表示，认为对英文来说不再陌生的词汇拼写则将其英语化，并移除变音符号。所有梵文词的复数均如英语复数一样加上“s”¹。

可见重版的目的是包括增加两部经典完成“法华三经”一整套经文的翻译，对英译中梵文词的尽可能翻译表示以读者的可读性为导向，也是从跟随原文鸠摩罗什的音译意译规则中解放出来的表现，某些变音符号的删除也是为了使文本更易被目标文化接受。删除教派解释的注释是为文本更加中立。

(4) 赫维茨的两个英译出版于 1976 年和 2009 年，第二版并非赫维茨修订。在第二版中，增加了由 Stephen F. Teiser（法兰西学院颁发的汉学儒莲奖 Stanislas Julien Prize from the Institut de France 的获得者）写的一篇前言，其中指出第二版的发行原因是基于《法华经》本身的重要性以及赫维茨英译的精确和高水准，Teiser 认为赫维茨在中文音系学、梵文词源学和中国佛教词汇上的学识少有能及者，与其他英译本相比，包括华兹生和 BDK 版本的译本，他在词对词翻译的精确性、对中文语法的理解和文本流畅性上很突出，另外他采用了准确的梵文形式和标准的佛教词汇来翻译术语，第二版保留了原来的基本文本，变化主要在于把旧的威妥玛式（Wade-Giles）拼写法变成“新的学术标

¹ Bunnō Katō, Yoshirō Tamura, and Kōjirō Miyasaka, *The Threefold Lotus Sutra*, x, xix.

准”吗，即拼音，修订了打印错误，在文本格式（copyediting style）做了一些改动¹。总重量版目的在于提升译本的学术性，跟进学术规范。

（5）BDK 的两个英译本分别发行于 1993 年和 2007 年，修订本并未指出译本内容中的修改之处。在两个译文之前的两套“编辑前言”和“出版者前言”由不同人所作，其中宣布了相关委员会的人事变化，“译者介绍”也只是改动了个别字词，没有专门针对修订版改动的说明。但对比两个版本，有细微差别可发现，文末词汇表从两页增加到五页，重新编排版了索引部分，索引从 9 页增加到 18 页。从第一品的文本对比可知，其中存在个别字词的变化，如“菩萨摩诃萨”中的“摩诃萨”从“great beings”变成“mahāsattvas”，“dragon kings”改为“nāga kings”等；在某些意译词后补充增加了梵文词，如在“complete enlightenment”后面添加括号补充了“anuttarā samyaksambodhi”一词，将“Noble Lords of Lions”改为“the Sage Lord (Narendrasimhā)”等；添加释义，如在“fourfold assembly”后补充括号说明具体内容是“i.e., monks, nuns, laymen, laywomen”；也有拼写和大小写的改动，如“kinnaras”改为“kiṃnaras”，“King of Devas”改为“king of the devas”等。

从改动上看，修订版目的在于让译本的意思表达更加清楚准确，添加注释或者把“dragon”改为“nāga”均为这方面的体现，较大量的补充梵文词汇意在使译文更加精确，提升译本的学术价值。

（6）BTTS 的两个版本分别从 1977 年和 2001 年开始出版，新版本改动之处包括译本的装帧更加精致讲究，添加彩色插图；文中的拼写方式改成了拼音，在字体排版方面做了改动；把英译与宣化上人的阐释从互相穿插改成分开排版；辞句方面做了润色和修订，比如第一品中“能度无数百千众生”中的“度”从“cross over”改成了“rescue”，某些菩萨名号做了修改，如“BODHISATTVA WHO HAS ATTAINED GREAT MIGHT”改成“Bodhisattva Great Strength”，“BODHISATTVA CONSTANT VIGOR”改成“Bodhisattva Forever Vigorous”，“BODHISATTVA GREAT STRENGTH”

¹ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (revised edition)*, ix, x.

改成“Bodhisattva Great Power”等。BTTS 的修订美化了译文文辞和排版，把英文润色使之更符合英文的表达习惯，提升阅读舒适度。

2.3.2 新版本出现的目的与背景分析

从以上可知，修订版的出现并不完全以译者的意志力或者干预为结果，诸如加藤文雄的修订本和赫维茨的修订本是在他们身后修订出版的，包括村野宣忠第三版的修订，都是在相关出版社或者有关佛教团体组织影响下推动的修订，但修订人在有限的范围内进行改动，比如村野宣忠第三版的修订人所说的仍然要充分尊重原译者翻译时候的最初意志，而不会大刀阔斧的改动。虽然只在赫维茨修订版增加的前言中说明修订的其中一个重要原因是译本本身价值意义，但想必每一种译本的修订都能体现该译本背后支持的声音、译者的用心良苦，以及译本本身价值所在，所谓“译本背后的支持”最明显的体现可见于村野宣忠、华兹生、加藤文雄、BDK 和 BTTS 的译本各自背后的派别渊源，诸如他们各自与日莲宗、创价协会、立正佼成会以及佛经翻译组织团队等的关系。虽然译者本身并非完全像村野宣忠和 BTTS 组织那样是出家人或者居士的身份，但他们与这些协会或者组织团队的紧密联系都构成译本赖以存续的重要条件之一。在加藤文雄和华兹生译本的修订版中除了对英文《法华经》的改动之外，将《妙法莲华经》与另两部佛典共同构成的“法华三经”作为整体出版，可以说是他们各自得到支持的背后派别意志力的体现。

这里简要总结从以上译本的修订之处及其涉及的具体目的和原因。修订普遍涉及最基本的语言表达，这包括以下方面：

一为润色辞句，使其更符合英语的表达习惯，使译本流畅，以及尽可能的把先前版本中的梵文词意译成英文，使文本更易读，如加藤文雄译本中的修订方式：

二为修改译者认为已经不合适的某些佛教术语的表达以适应词汇的时代变迁，这其中的例子以村野宣忠第二版中修改“law”一词的做法为代表：

三为修改了译者在理解上做出了新的认识的词汇，这以华兹生修改“root”一词为例：

四为补充说明增加注释以使文本意义更加明晰和准确，这以 BDK 版本的改动为例：

五为跟进当代的学术表达规范，比如 BTTS 和赫维茨修订本中摒弃了旧有的汉字罗马化方式而一致采用了汉语拼音的拼写方式；

六为对文本有教派性质的解释删除，典型体现是加藤文雄的修订本所作的此方面的改动，想必是为了使得文本更加中立，而让读者能更为自在的阅读理解文本。

可以看出，大部分对语言表达的修订在向目标文化或者读者的方向倾倒，而倾向“中文底本”方面考虑的表现似乎只在于 BDK 补充梵文词。除了语言表达之外，在装帧排版方面也涉及改动美化，这可以说是以提升目标语读者的舒适度作为考虑的结果。

2.4 《妙法莲华经》英译中的中国传统翻译话语

中国古代佛典翻译活动积累了针对翻译丰富的话语资料库，为翻译研究这门学科提供了丰富的研究材料，形成了丰富的研究成果。在这些成果中，也出现了把佛典翻译的话语运用在现代翻译活动中的建议等，但是，少见的是将这些出自佛典翻译活动的话语运用在当今佛典翻译的实践上，因而使得对古代佛典翻译话语的研究与其实际来源以及针对对象——佛典翻译，有着架空之感。佛典翻译话语尽管在某一程度上有着普适性，可以由其他翻译活动采纳借鉴，但恐怕与之有着最为“对位”或者恰当的对应关系的还是佛经翻译活动本身，尽管现代与古代有着时空的差异，但其对象主体始终是“佛典”，这种差异总比以其他文本为对象的翻译活动显得更小，而且某些话语恐怕只能运用在佛典的翻译之中。本节要分析的对象，即是在研究过程中所发现的古代佛典翻译话语在当今《妙法莲华经》的英译中的直接体现。

2.4.1 传统翻译话语在英译中的应用

传统翻译话语相当丰富，在此针对两个话语作细致的分析。此小节涉及的传统话语包括两个，一为译经高僧彦琮提出的“八备”说，另一个为玄奘大师提出的“五不翻”话语，首先分别对二者进行论述，适当时候再将其运用到文本的分析当中。

（一）彦琮的“八备”说

《续高僧传》中有记载高僧彦琮（557-610）的传记，彦琮俗姓李，生于衣冠世家大族，年少聪慧，才思文采俱备，洞见幽微，性如水镜明察外物，十

岁改名为道江，十多岁就开始升座为帝王及王后眷属大臣等讲经，备受众人景仰帝王欣赏，二十一岁改名为彦琮，嘉赏授官但并不就任，二十五落发；彦琮梵文修为颇深，有诵长卷梵文经文，如“息意言筌行方等忏。供给贫病。晚以所诵梵经四千余偈十三万言。七日一遍用为常业。”¹甚至受帝王之命，译隋言为梵文，赠与王舍城沙门，后受命在洛阳上林园翻经馆翻译佛经，凡前后译经，合二十三部，一百多卷，但常患虚冷，发病无时，卒于此馆之中。

作为通晓梵汉双语的译经大师，彦琮对翻译自有一番体会，“然琮久参传译。妙体梵文。此土群师皆宗鸟迹。至于音字诂训。罕得相符。乃着辩正论。以垂翻译之式。”²彦琮作《辩正论》，希望对翻译列定一些法度规约，以作为指导，其中不仅详述了弥天释道安所称“译胡为秦”过程中的“五失本，三不易”，更多的内容是，指出自东汉译经以来，包括某些译经大师，译经过程中存在的各种优劣，由此总结出译人译经需要具备的八种条件，以勉后生：

世人今语传尚参差。况凡圣殊伦东西隔域。难之又难论莫能尽。必殷懃于三[4]覆。靡造次于一言。岁校则利有余。日计则功不足。开大明而布范。烛长夜而成务。宣译之业未可加也。经不容易理藉名贤。常思品藻终惭水镜。兼而取之。所备者八。诚心爱法志愿益人不惮久时其备一也。将践觉场先牢戒足不染讥恶。其备二也。筌晓三藏义贯两乘不苦闇滞。其备三也。旁涉坟史工缀典词不过鲁拙。其备四也。襟抱平恕器量虚融不好专执。其备五也。[5]沈于道术澹于名利不欲高銜。其备六也。要识梵言乃闲正译不坠彼学。其备七也。薄阅苍雅。粗谙篆隶。不昧此文。其备八也。八者备矣。方是得人三业必长其风靡绝。若复精搜十步应见香草。微收一用时遇良[6]材。虽往者而难俦。庶来者而能继。³

彦琮讲到，其时之人传话尚存在参差，何况圣凡之人差别甚大，东西地域相隔遥远，其难度是论说不尽的，因此，必勤恳数次审校，而不仓促于一言，以年岁计较而非按日的量计，才能累积功效。佛教经典不可改易，但讲理需借助名贤之语，常思品评但终究惭于无法如水镜般洞彻。可见彦琮对于翻译的认

¹ 道宣，《续高僧传》，CBETA, T50, no. 2060, p. 438a14-16。

² 道宣，《续高僧传》，CBETA, T50, no. 2060, p. 438a16-18。

³ 道宣，《续高僧传》，CBETA, T50, no. 2060, p. 439a15-b3, [4]覆=复【元】【明】。[5]沈=耽【三】【宫】。[6]材=林【三】【宫】。

识深刻且对译之事业勤勤恳恳兢兢业业。“八备说”中谈及译人应该具备的品德能力，简言之，第一、二、五、六条讲译人应该具备爱法益人、牢固戒足、宽仁虚怀、淡泊名利的基本品德，其余四条讲作为译人应该具备的知识储备和文字能力，在知识面上应该通晓三藏，还应旁涉史书典籍，善于采用典雅之词，使译文不过于粗拙，应该通晓梵文以熟习正确的翻译，在梵文知识方面不落后的同时，还应通识此土文字。

对于彦琮的《辩正论》，有学者专门撰文系统地总结其中的翻译思想，如傅惠生¹、黄小芑²等。对于其中的“八备”一说，因其为古文，现代学者对其中的某些辞藻理解有差异，产生了不同的解读，文章《隋释彦琮〈辩正论〉“八备”与翻译》³一文对比了四种在“学界影响较大”的对“八备”不同的解读，解读者包括近代以来第一位用现代汉语阐释“八备”的范文澜与蔡美彪、主编《中国佛教百科全书·经典卷》的陈士强、王宏印的现代白话解读以及学者 Diana Yin 和张佩瑶的英译，此文专门对比分析了存在差异的以下词汇：“法”、“志愿益人”、“践觉场”、“牢戒足”、“不染讥恶”、“不苦暗滞”、“道术”、“不坠彼学”等。本文认为此文对除了“不染讥恶”之外其他的词的解读较为合理，因此采用其释义。对于“不染讥恶”一词，黄文认为以第二条前面八字“将践觉场先牢戒足”是针对出家人要成佛先要严守戒律，所以“不染讥恶”不应该为“一般的道德告诫”，故发现“讥”以局部代整体，指佛教术语的八风或者八法，并用寒山一诗佐证。本文认为其文存在过度阐释之嫌，原因如下：

“八风”即能够煽动人心的“八法”⁴，根据《佛地经论》卷 5 的解释，“世间诸法略有八种：一、利；二、衰；三、毁；四、誉；五、称；六、讥。七、苦；八、乐。得可意事名利，失可意事名衰，不现排拨名毁，不现赞美名誉，现前赞美名称，现前排拨名讥，逼恼身心名苦，适悦身心名乐。”⁵“讥

¹ 傅惠生，《彦琮〈辩正论〉对我国译论的历史贡献》，《中国翻译》，2011（1），19-23.

² 黄小芑，《隋释彦琮〈辩正论〉的佛教思想及与翻译思想的关系》，《天府新论》，2013（4）：141-146；黄小芑，《再论隋释彦琮〈辩正论〉的翻译思想》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版），2011：183-186.

³ 黄小芑，《隋释彦琮〈辩正论〉“八备”与翻译》，《外国语文》，2014，30（1）：127-131.

⁴ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》第二卷，190.

⁵ 玄奘译，《佛地经论》，CBETA 2019.Q2, T26, no. 1530, p. 315b18-22.

恶”一词所在的第二条讲到了戒律，“八风”也的确与戒律相关，在《四部律并论要用抄》中，讲出家人“八风”能败人善根，如针对“利”这一“风”，“若得利养心便喜悦，贪利不耻。吹坏道心”¹，再如针对“称”，“若他戴仰心便自大。轻人重己。道心顿坠”²，再如针对“苦”、“乐”，“若顺情生适心便翫着迷惑失性。道心浮散”³。如果“讥恶”代指“八风”，那么，在第二条就告诫译者要远离“八风”染浊，稳固道心，也即告诫要远离利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐这些能使道心不正，诱导产生歪曲邪恶心性的世间之风。然而彦琮的“八备”中，哪一条的四字“不”短语不能被包含入远离“八风”的范畴中呢？既然第二条中的“不染讥恶”指代“不染八风”，彦琮何必又把它里面包含的意思再在其他几条中重复呢？

另外，“八备”中每一条包含一条以“不”字为首的四字短语，故“八备”含有“八不”，即“不憚久时”、“不染讥恶”、“不苦暗滞”、“不过鲁拙”、“不好专执”、“不欲高銜”、“不坠彼学”、“不昧此文”，每个“不”的对象都是具体明了的内容，唯独“讥恶”有以部分代替整体的引申意思，那么其他几条是否也有部分代整体的可能呢？还有黄文引用寒山一诗作为支撑例子，也较为牵强，寒山诗中“讥诮”是否指代上一句的“八风”有待商榷，因为它也可结合寒山身世遭遇，解释为世人的闲言碎语讥讽之词，就以“讥诮”的本义理解也无不可，何况例子还只有这一个，另外“八风”一词以及很有概括性了，似乎没有必要非得用一个“讥恶”来以部分代整体，“八备”既然作为指导思想，理应简单明了。故而，“讥恶”就是指讥讽刺伤他人之恶行，作为出家人需要牢守这样的戒律。

因此，“八备”中的第二、三、七条的解释为：第二、要成就正等正觉必先牢守戒律僧规，不染着讥刺他人之恶行；第三、通晓佛教三藏经律论，贯通大小乘义理，不为“不通经文教理和学无长进所困”⁴；第七、要通晓梵文，熟习正确的翻译，“不要让与梵语相关的学问落后”⁵。另外，此文中关于含有“道术”一词的第六条的解读“要埋头钻研并掌握翻译佛典所需的内外方法

¹ 《四部律并论要用抄》，CBETA, T85, no. 2795, p. 718c9-10。

² 《四部律并论要用抄》，CBETA, T85, no. 2795, p. 718c11-12。

³ 《四部律并论要用抄》，CBETA, T85, no. 2795, p. 718c12-13。

⁴ 《四部律并论要用抄》，CBETA, T85, no. 2795, p. 718c12-13。

⁵ 《四部律并论要用抄》，CBETA, T85, no. 2795, p. 718c12-13。

技术，淡于名利，不要过分炫耀”还有待商榷：其中“道术”可以解释为“内外方法技术”，但在前面加上“翻译佛典所需的”的限定词，似乎过于主观了。《佛光大辞典》对“道术”的解释为“谓道法技术；通于内、外、世、出世之法。无量寿经卷上（大一·二六六上）：‘博综道术，贯练群籍。’无量寿经义疏（大三·一一八下）：‘广习五明道术。’”¹“道术”的含义已经远超“翻译佛典所需的”方法技术。按照彦琮的风格，此“八备”对于译者的要求着实严苛，对译人品行追求的规定已经远远超出对普通翻译人员的要求，因此按照“道术”的本义来理解“八备”并不过分，加上限定范围反而显得降低了彦琮对译人高远展望的空间档次。剩下四条易于理解，此处不赘述。

对于古代译经大师们的经典总结，常常给人的感怀是，去时久矣，现代人多撰文重释其义理，然而，真能将其用于实践中的例子并不多见。欣慰的是，随着现代佛经翻译（特别是佛法西传）的兴起，古典译论之实际价值悄然再现，燃起重生之星火。例如“八备”说似乎托体于佛经翻译委员会（BTTS）的指导精神之中。

在 BTTS 出版的十六卷本的英译《妙法莲华经》中，最早的一卷出版于 1977 年，在这一卷的末尾有列出翻译委员会的成员构成，紧接着即为“BTTS 译者八条规范”部分（Eight Regulations for Buddhist Text Translation Society Translators），指出佛教三藏的翻译是不能委托于一个人独自完成的，最重要的是经文的翻译必须受到佛陀正确教法的真传证明，由三十多人组成的 BTTS 支持下的翻译是拥有这样的权威的²。其后列出了“八条规范”如下：

1. A translator must free himself from motives of personal gain and reputation.
2. A translator must cultivate an attitude free from arrogance and conceit.
3. A translator must refrain from advertising himself and denigrating other.

¹ 台湾佛光山编，《佛光大辞典》，5647.

² Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua*, n. p. 此句英文原文为“The translation of the Buddhist Tripitaka is work of such magnitude that it could never be entrusted to a single person working on his own. Above all, translations of Sutras must be certified as the authentic transmission of the Buddha’s proper Dharma. Translations done under the auspices of the Buddhist Text Translation Society, bear such authority.”中文为笔者的翻译。

4. A translator must not establish himself as the standard of correctness and suppress¹ the work of others with his fault-finding.
5. A translator must take the Buddha-mind as his own mind.
6. A translator must use the wisdom of the selective Dharma-eye to determine true principles.
7. A translator must request the Virtuous Elders from the ten directions to certify his translations.
8. A translator must endeavor to propagate the teachings by printing Sutras, Shastras, and Vinaya texts when his translations have been certified.²

将其翻译³回中文为：

- 1) 译者不可怀有以个人得失名誉为目的的动机。
- 2) 译者不可有自大自负的态度。
- 3) 译者不可宣扬自己诋毁他人。
- 4) 译者不可将自己作为正确的标准，不可用错误的发现压制他人的工作。
- 5) 译者必须以佛心作为己心。
- 6) 译者必须用精挑细选的法眼智慧来决定真正的佛法。
- 7) 译者必须从十方请求高僧大德（贤德长辈）来证实其翻译。
- 8) 在翻译得到证实后，译者必须致力于通过印刷各经、论、律文本来传播教义。

BTTS 的八条对译者的规定，并没有专门针对译者应该怎么翻译的条目，前面四条规定译者具体的品格态度，第 5 条“以佛心作为己心”，虽然短小，但这样的要求却非常的严苛的，在 BTTS 的官网上能找到这一条的具体所指，宣化上人要求翻译时应该想象释迦牟尼佛在宣讲这部经典时候的想法、意图，以及佛宣说此经的原因，要把自己放在佛在讲经说法时的位置上去，来揣测佛陀的心思，去理解佛在经典中所讲的教义，以期获得微妙的意义。《续高僧

¹ 原文为 suppress，应该为笔误，此处更正为 suppress。

² Buddhist Text Translation Society, 1977, 无页码。

³ 法界佛教总会的官网上的八条箴规的中文版，录在此：“不贪名利、不贡高我慢、不自赞毁他、不自以为是，对他人作品吹毛求疵、以佛心为己心、具择法眼辨别正确道理、恳请十方大德长老印证其翻译、所印证之经律论及佛书，应努力弘扬流通，以光大佛教。”参见 <http://www.drbachinese.org/>。

传》中，道安有“三不易”之说，其中两条为：“愚智天隔圣人叵阶。乃欲以千载之上微言。传使合百王之下末俗。二不易也。阿难出经去佛未久。尊大迦叶令五百六通迭察迭书。今[3]虽千年而以近意量[4]截。彼阿罗汉乃兢兢若此。此生死[5]人平平若是。岂将不以知法者猛乎。斯三不易也。”¹这两条放在今日一点不过时，故可见第5条之不易；

第6条从译者学佛的能力角度讲，要求有判断佛法真假的智慧，而非随波逐流、人云亦云、昏沉掉举、不辨是非真妄，作为译者，特别是佛教文本的译者，担当着向世界传播佛法角色，且 BTTS 成员中，除开三位大学教授外，其余所有人员（特别是主译人员）均为佛教信徒，作为信徒，必然会受到佛教戒律规约的，“不妄语”是其中最基本要求，如果不加拣择原文本，随意翻译，则恐会犯过失。昔日，鸠摩罗什于众人前发诚实誓愿：“若所传无谬者。当使焚身之后舌不焦烂。”²高僧大德尚且对译经中的正误与否小心翼翼，况且一般僧众，更加应该兢兢业业小心谨慎了。

比较有特点的是第7条，翻译需要证实，本文视野有限，没有见闻过在古代译经活动中也有这样的要求；究其原因，或许古代译经首要人物本身就是得道高僧，例如在慧皎撰《高僧传》、道宣撰《宋高僧传》、赞宁等撰《续高僧传》中各“译经篇”所记录的主角均为出家高僧，可能在众人潜意识中，译经者的身份本来就应该如此，毋庸置疑，没有必要对此做何规定。但到了现代，佛法西传，翻译作为传播的重要途径，在佛经翻译人才稀缺的时代，需要借助东西两方的力量，即，像 BTTS 这类的机构，佛法由中国本土僧人传承到美国，为西方人士释义讲解，但在语言方面需要借用美国追随者的力量，两相结合，为保证翻译的正确和正当性，请高僧大德证实，是僧团对翻译质量的进一步把控。这种做法，实际上在古代译经高僧上以隐性的方式施行，虽然没有给出明确的条例，但经过了译经高僧之手的译本，也可以认为是经过了他们的证实的。BTTS 是以规定的形式把这一个传统显化了。第8条为在完成翻译工作之后，译者还肩负着译本的传播任务。

¹ 道宣，《续高僧传》，CBETA, T50, no. 2060, p. 438b1-6. [3]虽=离【三】【宫】。[4]截=裁【三】【宫】。[5]人+（而）【元】【明】。

² 慧皎，《高僧传》，CBETA, T50, no. 2059, p. 333a2-3。

将 BTTS 的八条规范与彦琮的“八备”作比较。可发现，BTTS 第 1、2 条对应“八备”中的第六备中的“淡于名利不欲高銜”，BTTS 第 3 条对应第二备中的“不染讥恶”，BTTS 第 4 条对应第五备“襟抱平恕器量虚融不好专执”，BTTS 第 5、6、7、8 条是“八备”中没有的内容，“八备”中的第一、三、四、七、八条并没有明确在 BTTS 的八条规范中，而第三、四、七、八条正是对译者对佛法的钻研程度、对典籍史书熟习程度、对本国文字和他国文字的驾驭能力的明确规定。BTTS 虽然没有做这样细化的规定，但第 5、6 条虽然概略简单，其实对译者的要求也谈不上一丁点儿的容易。但是，总体而言，从规定的细节上讲，彦琮的“八备”针对译者在翻译功夫能力上的要求更加明确清晰且十分严格。

BTTS 的八个条例在以后的译本中出现了变化，从第六卷开始，将原来的男性代词所在处添加了女性代词，以表性别平等；另外，在前面十卷中的八个条例主语的“translator”从 1998 年出版的第十一卷开始变为了“volunteer”，宣化上人的解释是，“我们所做的工作不同于世人的工作。不要问‘我将会从做这个工作中得到什么样的报酬？将来我会从中得到什么？’我们所做的翻译工作不会提供任何形式的世间所得，我们完全是在一个志愿者的基础上为佛教工作，为其奉献全部的生命。”¹其实这些规定并不局限于 BTTS 中的译者，从构成上看，译者只是其中的一份子，还有翻译相关的其他工作者，但从 BTTS 的整个翻译流程上看，所有人都对翻译有提出意见的权力，他们的意见或多或少影响到翻译的最终抉择，但这部分人不能完全被称为译者，比如审阅人、证实人等，但他们也需要遵守八个规定，所以“volunteer”作为所有参与人的共同特征，被采用作为主语。

另外，在 BTTS 隶属的法界佛教总会的官网上，有这样的说法“译经是上人一生三大愿之一，这项庞大艰巨之工作，中国过去皆由国王、皇帝主办、支持，今日上人鼓励弟子们共同努力挑起此重责大任，借着书籍及有声的出版工作，运用语言文字，转正法轮，作大佛事。”²可见 BTTS 明白当今译经事业与昔日繁荣之时不可同日而语，没有王侯将相的丰厚俸禄及人才支撑，只能有

¹ 参见 Buddhist Text Translation Society. <http://www.cttbusa.org/cttb/btts2.asp>。

² 参见 Dharma Realm Buddhist Association. <http://www.drbbachinese.org/>。

此愿者独自挑起重担，为佛法宏传，因此但凡能够帮助此事业的途径均可，但因遵守规约，故而，将“translator”改为了“volunteer”，后者不仅囊括进了前者，还包括了其他志愿帮助译经事业以利弘法之人。

BTTS 的八个条例是否受到彦琮的“八备”影响，暂未找到直接的证明，但因为彦琮也是为译经高僧，佛教文本对他的记载甚多，也不能完全否认宣化上人未从史书记载中受到他的影响，从而由“八备”因地制宜转而立八个条例。但无论如何，可以说“八备”与“八个条例”形成了古今照应之势，即便二者内容各异，也能看成古代译论在今日的一种折射。

（二）玄奘的“五不翻”

唐代高僧玄奘在翻译梵文佛经时所制定的原则：有五种情况不宜意译而宜音译，在周敦义为法云编《翻译名义集》所写的序中有述：

唐奘法师论五种不翻。一秘密故。如陀罗尼。二含多义故。如薄伽梵具六义。三此无故。如阎净树。中夏实无此木。四顺古故。如阿耨菩提。非不可翻。而摩腾以来常存梵音。五生善故。如般若尊重智慧轻浅。而七迷之作。乃谓释迦牟尼此名能仁。能仁之义位卑周孔。阿耨菩提。名正遍知。此土老子之教先有。无上正真之道无以为异。菩提萨埵。名大道心众生。其名下劣。皆掩而不翻。¹

玄奘提出的五不翻原则，对于今天的佛经英译，仍然有很强（即便并非绝对）的指导作用。佛经翻译中遇到的一些共通性问题，并没有时代的差别。在佛经英译的过程中，依然会遇到大量术语究竟是用根据罗马化梵文词还是用英语中本有的词汇进行意译的问题，一取一舍之间，都存在利弊得失的仔细权衡。

应该注意到，在当代佛经英译的目标语言英语中，已经存在了一定数量的梵语词汇。此种情况的产生与两个世纪之前印度曾被欧洲国家殖民有关，从《法华经》西文译本在欧洲的产生历史可以看到，存在于印度地区的梵文本佛典比汉文佛典要更早地进入欧洲学人的视野，对梵文佛典的研究要稍微早于对

¹ 周敦义，《翻译名义集序》，法云编，《翻译名义集》，CBETA 2019.Q2, T54, no. 2131, p. 1055a13-22。

汉文佛典的研究，况且，英文易于吸纳各种文化中的词汇，因此，某些梵文词汇在这样的背景下逐步进入了英语词汇库，例如梵文词“karma”，在汉文佛典中对应两种表述，一为音译的“羯磨”，二为意译的“业”，但是“karma”一词已经进入了英文的词汇库中了，因为该词收录在《牛津高阶英汉双解词典》（*Advanced Learner's English- Chinese Dictionary*）¹的正文中，当然不能说明词典中的每个词是英文读者都知晓的，但是被纳入英文词典也就暗示至少英文读者可以通过查阅一本普通的母语词典就能获取该词的释义，因此，梵文词被纳入英文词典在一定程度上可以影响佛典英译者的音译和意译选择。在《妙法莲华经》中，“karma”对应的“业”字，可以认为鸠摩罗什采用的是意译的方式，在《妙法莲华经》英译者中有将“业”译为“karma”的，如 BDK 的译本，也有译成“deeds”的，如华兹生的译本，若“karma”一词极其不常见，那么可以说 BDK 还是采用的音译，但若“karma”一词成为了英文中读者可以直接理解的常见普通词汇，那么用“karma”来翻译中文的“业”，就不是称这为简单的音译，因为该词音的背后以及有了在读者群中的“意义”基础。因此，比起佛经当初译入中国时，音译词汇按照一定的准则当下创制的情况，英文对梵文佛典词汇的吸纳情况将成为汉文佛典英译中音译意译方面可以或者需要考虑的因素，这主要将对意译产生影响，如“karma”的例子，可以直接用该词，而不必再翻译出它的意思。

在“五不翻”中规定的五种不翻的情况恐怕放在当下有令人难以判断之处，例如第五种情况，“生善”所以不翻，让当代的译者判断哪些词生善哪些不生善，似乎有难度；还有“顺古”所以不翻的情况，中文英译的历史一百多年，从上文的文本对比可见，英译文还没有达到统一步调，再加上其中还有百年前如传教士李提摩太用基督教词汇翻译佛典词汇的办法，这些前人的“古”该不该顺，没有统一的翻译步调前又如何“顺”，要知道“五不翻”是玄奘是在古代佛典翻译黄金和成熟时期提出的，但用在当下，又会有当下佛典翻译面临的新问题。若要以古代佛典翻译话语为当下佛典翻译的指导，那么需要参考提出这些话语的古代高僧的译经中采取的策略，比如玄奘译经中哪些词是采用音译的，那么在当下英译中也采用音译，“挪用”古代译经大师的翻译策略或

¹ 所查为此词典的第六版，于 2004 年由商务印书馆出版。

许是最为直接高效的方式。在“五不翻”当中，基本没有争议的是“陀罗尼”的翻译，音译应该是它的最佳选择，不过对于《妙法莲华经》中陀罗尼的“音译”也出现了不同的方式，下文将对其做出分析。

以下将“五不翻”运用在《妙法莲华经》的英译本中“咒语”的对比分析中，“咒语”或称“真言”，即是“五不翻”的内容之一。陀罗尼或者咒语是佛经中常见的文体，在当代汉文佛经《妙法莲华经》的英译中，译者采用了多种“翻译”方式，此段将几种英译本中陀罗尼的“音译”相互对比后，提出对陀罗尼“音译”的新的方式。

陀罗尼为佛经中的一种特殊的文体，因其功能意义特殊，有别于普通文字。天台智者大师（538-597）在其所说的《妙法莲华经文句》的《释陀罗尼品》中，对“陀罗尼”有一个简要的概述：

此翻总持，总持恶不起、善不失(其一)。又翻能遮能持，能持善、能遮恶(其二。其三)此能遮边恶、能持中善。(其四)众经开遮不同，或专用治病，如那达居[5]士；或专护法，如此文；或专用灭罪，如方等；或通用治病灭罪护经，如《请观音》，或大明呪无上明呪无等等明呪，则非治病、非灭罪、非护经，若通方者亦应兼，若论别者幸须依经勿乖教(云云)。诸师或说呪者，是鬼神王名，称其王名，部落敬主不敢为非，故能降伏一切鬼魅(其一)。或云呪者如军中之密号，唱号相应无所诃问，若不相应即执治罪，若不顺呪者头破七分，若顺呪者则无过失(其二)。或云呪者，密默治恶自休息，譬如微贱，从此国逃彼国，讹称王子，彼国以公主妻之，多瞋难事。有一明人从其国来，主往说之，其人语主，若当瞋时说偈，偈云「无亲游他国，欺诳一切人，龕食是常事，何劳复作瞋。」说是偈时默然瞋歇后不复瞋，是主及一切人但闻斯偈，皆不知意。呪亦如是，密默遮恶余无识者(其三)。或云呪者，是诸佛密语，如王索先陀婆，一切群下无有能识，唯有智臣乃能知之。呪亦如是，祇是一法遍有诸力，病愈罪除善生道合(其四)。为此义故皆存本音，译人不翻意在此也。恶世弘经喜多恼难，以呪护之使道流通也。¹

简言之，即“陀罗尼”在中文中被翻译为“总持”，使恶不生起，善不逸失，又翻译为“能持”，指能够持善遮恶，在各个经文中，陀罗尼的使用目的

¹ 智顗，《妙法莲华经文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 146c1-26。[5]士=士【甲】。

并不相同，有专用治病的，有专门护法的，有专用灭罪的，有通用治病灭罪护法的，还有不在上述范围内的；说咒者为鬼神之王，之所以称“王”，如此则其下诸众不敢为非作歹，故能降伏一切鬼魅；有说法将咒比若同军中密号，唱号相应则无过失，若不相应则治罪，另有说法为咒能密默治恶而无人能识；也有说法为，咒是佛的密语，唯有智者能够识。在最后一句“祇是一法遍有诸力，病愈罪除善生道合(其四)。为此义故皆存本音，译人不翻意在此也。恶世弘经喜多恼难，以呪护之使道流通也”，智者大师也说明了不翻译咒语的原因，是因为咒语力量遍施，治愈疾病，消除罪恶，生起善心善业，契合道法，所以不宜翻译，保留其本来的读音。从上文智者大师的解释中，也可知，如果咒语的发音出现问题的话，就如同“军中密号”出现问题，“唱号相应无所诃问，若不相应即执治罪”，后果可能不仅仅无效，甚至有罪过。

在《妙法莲华经》第二十六《陀罗尼品》，以药王菩萨、勇施菩萨、毗沙门天王、持国天王、诸罗刹女等各自演说咒语，发愿护持受持此经者而得品名。整部经中的陀罗尼（即咒语），除第二十八品中，普贤菩萨也说陀罗尼护持受持此经者外，经中其余的陀罗尼均集中于第二十六品中。此处以药王菩萨所说陀罗尼为例，比较各个英译本对陀罗尼的翻译方式：

中文原文：

尔时，药王菩萨白佛言：“世尊，我今当与说法者陀罗尼咒，以守护之。”即说咒曰：安尔（一）曼尔（二）摩祢（三）摩摩祢（四）旨隶（五）遮梨第（六）除咩（七）除履多玮（八）臙帝（九）目帝（十）目多履（十一）娑履（十二）阿玮娑履（十三）桑履（十四）娑履（十五）叉裔（十六）阿叉裔（十七）阿耆臙（十八）臙帝（十九）除履（二十）陀罗尼（二十一）阿卢伽婆娑簸蔗毗叉臙（二十二）祢毗剃（二十三）阿便哆逻祢履剃（二十四）阿亶哆波隶输地（二十五）欧究隶（二十六）牟究隶（二十七）阿罗隶（二十八）波罗隶（二十九）首迦差（三十）阿三磨三履（三十一）佛陀毗吉利袞帝（三十二）达磨波利差帝（三十三）僧伽涅瞿沙祢（三十四）婆舍婆舍输地（三十五）曼哆逻（三十六）曼哆逻叉夜多（三十七）邮楼哆（三十八）邮楼哆僑舍略（三十九）恶叉逻（四十）恶叉治多治

（四十一）阿婆卢（四十二）阿摩若那多夜（四十三）“世尊，是陀罗尼神咒，六十二亿恒河沙等诸佛所说。若有侵毁此法师者，则为侵毁是诸佛已。”¹

鸠摩罗什此经中的陀罗尼是音译，这种翻译方式在两百年后的译经大师玄奘处被定义在了“五不翻”的范畴内。可见玄奘所规定的原则是经过了译经大师们实践的结晶。然而在另一位译经大师竺法护处，即早于鸠摩罗什约两百年时，竺法护翻译《正法华经》时，陀罗尼的音译规则还未被实现。音译陀罗尼很容易勾起读者的好奇心，这些由看似不相关的生涩的中文字构成的段落到底有何含义？采用意译陀罗尼方式的竺法护，正好在《正法华经》中解密了此段陀罗尼在语言上的真实含义：

「药王菩萨复白佛言：「我当拥护如是等辈，诸族姓子及族姓女，受此经者斯法师等，以义宿卫长使无患，诵总持句。」又寻[2]呪曰：「奇异所思，意念无意，永久所行，奉修寂然。澹[3]泊志默，解脱济[4]渡，平等无邪，安和普平。灭尽无尽，莫胜玄默，澹然总持。观察光耀，有所依[5]倚，恃怙于内，究竟清静。无有坑坎，亦无高下，无有回旋，所周旋处。其目清静，等无所等，觉已越度，而察于法。[6]合众无音，所说[7]解明，而怀止足。尽除界限，宣畅音响，晓了众声，而了文字，无有穷尽，永无力势，无所思念。」药王菩萨[8]白曰：「唯然世尊，是总持句，六十二[*]江河沙诸佛所说。假使有犯此[*]呪言者，若复违毁此等法师，为失诸佛世尊道教。」²

在所有的英译本均以《妙法莲华经》为底本的情况下，不同译者对陀罗尼的英译方式采取了不同的策略。此处以未参考过其他译本的几个译本为讨论对象，即以赫维茨、华兹生、加藤文雄、村野宣宗以及 BTTS 的译本做对比分析。

1) 赫维茨 1993 年英译本：

¹ 王彬译注，《法华经》，497-498。

² 竺法护，《正法华经》，CBETA, T09, no. 263, p. 130a10-23。[2]呪=祝【三】【宫】*。[3]泊=治【宫】。[4]渡=度【三】【宫】。[5]倚=猗【宋】【宫】。[6]合=令【三】，舍【宫】。[7]解明=鲜明【三】【宫】。[8]（白）—【三】【宫】。[*25-2]江=恒【三】【宫】*。[*2-1]呪=祝【三】【宫】*。

At that time the bodhisattva Medicine King addressed the Buddha, saying, “O World-Honored One! I will now give to the preachers of Dharma a dhāraṇī-charm for their protection.” He then pronounced a dhāraṇī, saying:

*anye manye mane mamane citte carite same samitā viśānte mukte muktame¹
same aviṣame samasame² kṣaye akṣaye akṣiṇe śānte samī³
dhāraṇī ālokabhāṣe pratyavekṣaṇi nivīṣṭe⁴ abhyantaranivīṣṭe atyantapāriśuddhi
utkule mutkule⁵ araḍe paraḍe sukāṅksi asamasame buddhavikṣiṣṭe⁶
dharmaparīkṣite saṃghanirghoṣaṇi⁷ bhayābhayaviśodhi⁸ mantra mantrākṣayata⁹
uruta¹⁰ urutakauśalya akṣara¹¹ avaru amanyanatāya¹²*

“O World-Honored One! This dhāraṇī, this supernatural charm, has been pronounced by Buddhas equal in number to the sands of sixty-two millions of Ganges rivers. If anyone offends this teacher of Dharma, thereby he shall have offended these Buddhas.”¹³

赫维茨在翻译此段陀罗尼时，加了一段注释，说明没有尝试意译陀罗尼的原因：因为其意义通常是模糊的，如果意译的话，结果只是纯粹的猜想，大部分词汇是印地语（Indic），有一些是梵文词，而另外一些只是杂乱的语言，

¹ 此段陀罗尼中的脚注添加位置对应赫维茨译文中的注释所添之处，内容与其注释内容相同，笔者将其译为中文，此处注释为：梵文本中，该词为 muktatame。

² 梵文本中，在 samasame 和 kṣaye 之间有 jaye 一词。

³ 梵文本中，该词为 samite。

⁴ 梵文本中，该词为 nidhiru。

⁵ 对这三个词，梵文本中为 abhyantarapāriśuddhimutkule。

⁶ 梵文本中，该词为 buddhavalokite。

⁷ 在 saṃghanirghoṣaṇi 之后，梵文本中有 nirghoṇi，几乎可以确定它被错当成了 nirghoṣaṇi。

⁸ 该词和脚注 10 中的词，梵文本中是以 -e 结尾的，指示其为阴性、单数、呼格，这（与阴性、单数、业格的形式）在咒语中是常见的。除非这里的词汇形式代表随意的誊写，否则它们是阳性、呼格。

⁹ 见上条脚注。

¹⁰ 除了在第 9 条脚注中提及的差别，梵文本中该词缺少词首的 u-。

¹¹ 梵文本中该词为 akṣaye。

¹² 由于梵文本中没有与此对应的词，以及中文誊写的不精确性，不能确切的复原该词，第一个音节可能是 a 或 ā，第二个音节可能是 ba, bā, bha, bhā, va, 或 vā；第三个可能为 ru, rū, ro, lu, lū, 或 lo。除此以外，咒语的末尾，在 akṣaye 之后，有：akṣayavanatāye vakkule baloḍra amanyanatāye svāhā。

¹³ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*, 1976, pp.320-321.

且大部分词是阴性单数呼格，或者被改造成了，阴性单数呼格¹。赫维茨在这段陀罗尼上给 12 个词添加了上标，说明其对应的梵文本中的词有别于此。将这段陀罗尼与鸠摩罗什的中文相比照，可发现中文的每一个字都对应一个音节，只有个别例外，如“佛陀毗吉利袞帝（三十二）”对应“buddhavikliṣṭe”，其中的“吉”字和“袞”字，对应的是非音节的“k”和“ṣ”，“婆舍婆舍输地（三十五）”对应的是“bhayābhayaṣodhi”，其中的音节“vi”在中文里没有字能够对应，以及梵文中没有咒词对应中文中的“恶叉治多治（四十一）”一句，但这些情况相对很少，再参照这段陀罗尼的注释可以知道，赫维茨是以中文为主，对比中文词挑选出对应的梵文词汇，并与梵文本作同异对比，来“翻译”这段陀罗尼的。

2) 华兹生 1993 年第一版:

anye manye mane mamane chitte charite shame shamitavi shante mukte muktatame same
avishame sama same kshaye akshaye akshine shante shame dharana alokabhashe-
pratyavekshani nivishte abhyantaranivishte atyantaparishuddhi ukkule mukkule arade
parade shukakshi asamasame buddhavilokite dharmaparikshite samghanirghoshani
bhayabhayashodhani mantre mantrakshayate rote rutakaushalye akshaye akshayavanataya
abalo amanyanataya²

华兹生不只是简单的去掉了罗马化梵文词的变音符号，与赫维茨对比，华兹生用以下左边的字母（或字母组合）代替了赫维茨版中的字母：a-ā, ch-c, sh-s/ś/ṣ, n-ṇ, t-ṭ, i-ī，有下划线的部分是除了这几个对应方式之外的不同之处，也即与赫维茨对比，华兹生的陀罗尼读音又与鸠摩罗什的读音更远了一步。³

¹ 梵文词分阴、中、阳性三种性，单、双、复数三种数，体格、业格、属格、依格、从格、为格、具格、呼格八种格，呼格用于称呼。

² Watson, *The Lotus Sutra*, 308.

³ 华兹生的翻译从哪儿来的？为什么最后与赫维茨的最后一句那么不同，对照中文，猜想可能是从第二版里面的梵文转过来的，但不是梵文的简单转换，很奇怪的。这种做法可能算是“五不翻”中的“秘密”加“顺古”的方式。华兹生在第二版中，参考了梵文本的《法华经》手稿或者手稿残片，补充出了带注音符号的梵文陀罗尼（见 416-417 页），也说明了在

3) 加藤文雄 1971 年的译本:

anye manye mane mamane citte carite same samitā viśānte mukte muktame same
avishame samasame jaye (kshaye) akshaye akshīṇe śānte samite dhāraṇī ālokabhāshe
pratyavekshaṇi nidhiru abhyantarāniviṣṭe abhyantarapāriśuddhi utkule mutkule araḍe
paraḍe sukāṅkshī asamasame buddhaviḷokite dharmaparīkshite saṃghanirghoṣhaṇi
(nirghoṣhaṇī) bhayābhayaviśodhani manṭre manṭrākshayate rute rutakauśālye akshaye
akshayavanatāye (vakkule) valoḍa amānyanatāye (svāhā).¹

此段咒语翻译，同样是采用梵文形式，与赫维茨的不同在于，他并没有像赫维茨那样以中文的发音为主，以在注释中给出梵文的方式为辅，而是直接用的梵文本，故与中文版本的对应程度相比小了很多，其中除了字母 ṣ 用 sh 替代意外，其余均保留了含有注音符号的罗马化梵文拼写的形态。

以上三位译者均是以罗马华梵文或者在此基础上改动的拼写方式“翻译”陀罗尼的，这可以认为是三者的共同点。三者中，以赫维茨的方式与中文的对应最大，华兹生次之，村野宣忠再次之。以下两位译者与这种方式不同：

4) 村野宣宗 1974 年第一版译本:

Ani (1), mani (2), manei (3), mamanei (4), shirei (5), sharitei (6), shamya (7), shabi-tai (8),
sentei (9), mokutei (10), mokutabi (11), shabi (12), aishabi (13), sōbi (14), shabi (15),
shaei (16), ashaei (17), agini (18), sentei (19), shabi (20), darani (21), arokya-basai-
hashabishani (22), neibitei (23), abentaraneibitei (24), atantahareishudai (25), ukurei (26),
mukurei (27), ararei (28), hararei (29), shukyashi (30), asammasambi (31),
botsudabikirijittei (32), darumaharishitei (33), sōgyanekkushanei (34), bashabashashudai

现存的梵文手稿中，没有与鸠摩罗什的陀罗尼精确匹配的，且这些梵文手稿的日期均晚于鸠摩罗什的译本。

¹ Katō, Yoshirō & Kōjirō, *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 417.

(35), mantara (36), mantarashayata (37), urota-urota (38), kyōsharya (39), ashara (40), ashayataya (41), abaro (42), amanyanataya (43).¹

村野宣宗在注释里面指出，此处的陀罗尼为日本读音，引自十八世纪初的 Nissōbon 版本的《妙法莲华经》(*Myōhōrengekyō*)，将其与中文对比，除极少数例外（第 10、11、32、33、35、41 句中）有音节没有完全对应到中文字外，其余音节均与中文字一一对应。并在注释中给出了荻原云来（U. Wogihara）和土田近夫（C. Tsuchida）的书 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*（1958）和克恩的译本 *The Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law* 中两种罗马化梵文的陀罗尼。

5) 再看 BTTS1998 年版：

*An er. Man er. Mo mi. Mo mo mi. Zhi li. Zhe li di. She li. She li duo wei. Shan di. Mu di. Mu duo li. Suo li. E wei suo li. Sang li suo li. Cha yi. E cha yi. E chi ni. Shan di. She li. Tuo la ni. E lu qie pe suo. Bo zhe pi cha ni. Mi pi ti. E bian duo luo mi li ti. E tan duo bo li shu di. E jiu li. Mu jiu li. E luo li. Bo luo li. Suo jia cha. E san mo san li. Fo tuo pi ji li zhi di. Da mo bo li cha di. Seng qie nye jyu sha mi. Po she po she shu di. Man duo luo. Man duo luo cha ye duo. You lou duo. You lou duo qiao she liao. E cha luo. E cha ye duo ye. E po lu. E mo rao nuo duo ye.*²

BTTS 译法中大部分字是采用的拼音标注方式，但是其中有好一些例外，如“nye jyu”对应“涅槃”（nie qu），而前者是拼音中没有的拼写方法，还有从规则的拼音角度上讲，以《汉语大辞典》为参考，拼写与字是不能对应的，如“li”对应“咩”（mie，非多音字），“li”对应“履”（lǚ，非多音字），“E”对应“阿”（e、a），“欧”（ou，非多音字），恶（e、wu），“chi”对应“耆”（qi、zhi、shi），“la”对应“罗”（luo，非多音字），“pe”对应“婆”（有的是 po），“tan”对应“亶”（dan、chan、zhan），“suo”对应“首”（shou，非多音字），“liao”对应“略”（lüe，

¹ Murano, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, 295-296.

² Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra (Volume: 16, 1st edition)*, 2.

非多音字），“rao”对应“若”（ruo、re）。这种错位，不知道是不是宣化上人在讲经的时候的读法，这种变化来自于咒语本身的读法的特殊性呢？还是来自于宣化上人自身的口音呢？纵观陀罗尼的翻译，从最初的梵文，到中文，再到 BTTS 拼音，体现了翻译以三个基点，在时空的跳跃性，而赫维茨的方式，则是使翻译从梵文到中文，再回归到梵文中去的时空回返。

采用汉语拼音来英译陀罗尼的方式，有好一些可以深究的问题，比如，此段拼音中，“di”对应汉语陀罗尼中的三个不同的字，“第”、“帝”和“地”，既然这三个字的发音都是一样的，那么中文为何要选取三个字，而不统一使用一个字呢？罗、逻，摩、磨，差、叉同理，这需要在未来的研究中探讨。

同一个菩萨所说的陀罗尼，有几种不同译法，因而会有好几种读法，但最终要导向同一群英文读者，那么到底哪一种翻译方式更能接近药王菩萨等众说陀罗尼的最初本意呢？陀罗尼的读音有没有那么重要，重要到如果发音不正确的话，其威力或者愿力就大打折扣？是不是以上每种陀罗尼可以看作是同种语言的不同方言，其实差别不大，所以即便众生念咒的声调或者口音不同，甚至几个词或者多几个词，菩萨可以不放在眼里，陀罗尼照样保你有效，随喜众生呢？只是希望不要产生蝴蝶效应。

用拼音的方式转写陀罗尼的读音，是用当下的标准来衡量一千多年前的读音；用晚于鸠摩罗什翻译时使用的梵文文献中的陀罗尼来转写还原中文陀罗尼的读音，是用几百年前的标准来衡量一千多年前的读音，为何这样讲呢？正如华兹生所言，我们并不知道《妙法莲华经》的原文本到底采用了何种语言，有可能并非梵文，另外现阶段发现的梵文本写成的时期要比鸠摩罗什译出《妙法莲华经》的时期晚，且都与中文《妙法莲华经》在诸多方面有差异¹，因此利用梵文本中的陀罗尼来“音译”中文本中此部分，从方法可行性而言，并非完全站得住脚。然而，令人诧异的是，上文列举出的译者中，有三位译者采用梵文来“音译”的，且包括华兹生在内，并且应该说，另两位同样学问深厚的译者应该对该经的原文本持有与华兹生类似的看法。当然，从上文中英对比的结果看，赫维茨即便采用的梵文，但基本上每个音节都是与中文单个的字一一对

¹ Watson, *The Lotus Sutra*, xxiv.

应，华兹生和加藤文雄的比起中文差别就比较大了。精通中文的这几位译者，为何不采用直接标注陀罗尼中每个中文字的读音的方式呢？此处不能妄言他们对中文陀罗尼的准确性有怀疑（否则也会连带的想到他们为何不怀疑整个中文《妙法莲华经》的准确性，从而使翻译工作失去根基和意义），只能猜测，他们认为用现在的读音来标注中文陀罗尼中的每一个字是有问题的，故而放弃了这种做法，同时他们也受到在十九世纪和二十世纪时以梵文为主要导向的欧洲佛教研究传统影响的结果。

然而，既然是用的鸠摩罗什的中文《妙法莲华经》作为翻译的中文底本，就应该尽力的还原中文陀罗尼的读音。把梵文文献搬到译本中去，像是把鸠摩罗什的文本扯下一个疤，然后再贴上本不属于它自身的膏药。鸠摩罗什的原本已经无从考证，从晚于中文本几百年的梵文本中抠出片段来作为补贴，似乎显得过于勉强。既然原文为中文，那么或许应该以《妙法莲华经》刚刚从西域语言译成中文时的读音为英译的出发点。然而随历史的推演，文字的读音跟随着时代的变化，当前的汉字已经并非一千多年前的读音了。因此，接下来的部分将试图回溯汉字读音的历史，以最大限度重构该经中咒语的最初中文发音。还原鸠摩罗什的中文本中的陀罗尼的读音，是对中文本原初样貌的一种尊敬，也是给读者体验鸠摩罗什译本的机会。

从历时的角度，在每个时代每个地区语言有属于那个时代和地区的标记。鸠摩罗什于 406 年翻译的《妙法莲华经》，在当时读诵人的口中肯定不是现在的国家标准普通话。有学者还原了中文在各个大时代的发音，其中埃德温·普利布兰克（Edwin G. Pulleyblank）将中文分为早期中古汉语（Early Middle Chinese，简称 EMC）、晚期中古汉语（Late Middle Chinese）、早期普通话（Early Mandarin）几个阶段，并用当代国际音标（IPA, International Phonetic Alphabet）还原这几个时期的汉语发音。还原古汉语需要传世文献的辅助，普利布兰克的“早期中古汉语”指的是保存下来的中国最早的《切韵》一书中记载的汉语音韵标准，此书由陆法言于 601 年在长安城完成，虽然成书的年代到达了七世纪的门槛上，但普利布兰克认为，《切韵》代表了隋朝在 589 年征服南方前，在南北两地的受教育者中普遍行之的精英标准，并且这个标准可追溯到第二三世纪洛阳的方言，虽然在六世纪时，北方的语言和于四世纪早期西晋

灭亡时迁移到南方的贵族后裔的语言出现较大差异，颜之推和陆法言认为《切韵》中的标准仍然是被认可的“普通话”标准¹。由此推知，《切韵》记录的中文音韵代表中文读音在过去几百年中的相对稳定的发展印记。鸠摩罗什于后秦弘始三年（401 年）入长安，五年后在此翻译出了《妙法莲华经》，借用同为在长安完成的《切韵》的标准，或者说普利布兰克认为的 EMC，来重建两百年前的此地发音，是本文目前找到的最接近且较合理的重构方式。参照普利布兰克的《早期中古汉语、晚期中古汉语与早期普通话发音重构词典》

（*Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*，以下简称《发音重构词典》）一书，这段陀罗尼中的某些字，在普通话中为多音字，《发音重构词典》给出了该字每个读音对应的 EMC 读音；某些多音字只在声调上不同，因此 EMC 的差别也只存在于声调上，如“舍”字，某些多音字至少在声母与韵母其中一方面不同，因此对应的 EMC 差别较大，如“差”字。在所有的英译中，陀罗尼的翻译都未注重声调，此处也不多考虑；对于多音字及在《发音重构词典》中无记录的字，此处只在该字第一次出现时在其后标注读音方式，放在括号中，并用下划线标出。此段陀罗尼的重构读音如下：

安 ʔan 尔 njəʔ/ni'（一）曼 muan^h 尔 njəʔ/ni'（二）摩 ma 祢 mjiaʔ/mji（三）摩 ma 摩 ma 祢 mjiaʔ/mji（四）旨 tei' 隶 lej^h（五）遮 teia 梨 li 第 dej^h（六）𧇖 eia 咩（无）（七）𧇖 eia 履 li' 多 ta 玮 wuj'（八）臚 eian 帝 tej^h（九）目 muwk 帝 tej^h（十）目 muwk 多 ta 履 li'（十一）娑 sa 履 li'（十二）阿 ʔa 玮 wuj' 娑 sa 履 li'（十三）桑 san 履 li'（十四）娑 sa 履 li'（十五）叉 tɕ^hai/tɕ^hɛ: 裔 jiaj^h（十六）阿 ʔa 叉 tɕ^hai/tɕ^hɛ: 裔 jiaj^h（十七）阿 ʔa 耆 gji 臚 nri^h（十八）臚 eian 帝 tej^h（十九）𧇖 eia 履 li'（二十）陀 da 罗 la 尼 nri（二十一）阿 ʔa 卢 lo 伽 gia 婆 ba 娑 sa 𧇖 pa'/pah（普通话对应三声/四声）蔗 teia^h 毗 bji 叉 tɕ^hai/tɕ^hɛ: 臚 nri^h（二十二）祢 mjiaʔ/mji 毗 bji 剃 t^hɛj^h（二十三）阿 ʔa 便 bjan^h 哆（无）逻 la^h 祢 mjiaʔ/mji 履 li' 剃 t^hɛj^h（二十四）阿 ʔa 亶 tan' 哆波 pa 隶 lej^h 输 euə 地 di^h（二十五）欧 ʔəw/ʔəw'（一声/三声）究 kuw^h 隶 lej^h（二十六）牟 muw 究 kuw^h 隶

¹ Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver: UBC press, 1991, 2.

lɛj^h (二十七) 阿 ʔa 罗 la 隶 (二十八) 波 pa 罗 la 隶 lɛj^h (二十九) 首
 ɕuw'/ɕuw^h (与两个意思 “头” / “投降” 分别对应) 迦 kia 差 tʃhaɪ^h/tʃɛ:^h (对应
 cha 四声) tʃhaɪ/tʃɛ: (对应 cha 一声) tʃhəɪj, tʃhaɪj/tʃɛ:j (对应 chai 一声)
 tʃhiə̃/tʃhi (对应 ci 一声) (三十) 阿 ʔa 三 sam (一声) samh (四声) 磨 ma
 三履 (三十一) 佛 but 陀 da 毗 bji 吉 kjit 利 li^h 袞 drit 帝 tɛj^h (三十二) 达 dat
 (ta 四声对应的 that 排除) 磨 ma 波 pa 利 li^h 差帝 tɛj^h (三十三) 僧 səŋ 伽 gia
 涅 nɛt 瞿 guə̃ (qu 三声) kuə̃^h (ju 四声) 沙 ʃɛ: 祢 (三十四) 婆 ba 舍 ʃia^h (she 四声)
 ʃia' (she 三声) 婆 ba 舍输 ɕuə̃ 地 di^h (三十五) 曼 muan^h 哆逻 la^h (三十六) 曼
 muan^h 哆逻 la^h 叉 tʃ^hai/tʃ^hɛ: 夜 jia^h 多 ta (三十七) 邮 wuw 楼 ləw 哆 (三十八)
 邮 wuw 楼 ləw 哆懦 kiaw 舍略 liak (三十九) 恶 ʔak(e 四声) ʔɔ (wu 一声)
 ʔɔ^h (wu 四声) 叉 tʃ^hai/tʃ^hɛ: 逻 la^h (四十) 恶叉 tʃ^hai/tʃ^hɛ: 冶 jia' 多 ta 冶 jia' (四
 十一) 阿 ʔa 婆 ba 卢 lo (四十二) 阿 ʔa 摩 ma 若 ɲiak(ruo 四声) ɲia'(re 三声) 那
 nah(na 四声) na' (na 三声) na(nuo 二声) 多 ta 夜 jia^h (四十三)

虽然不注重这段陀罗尼的重构读音的声调，但保留了《发音重构词典》中的
 音调符号及规则；注释中，符号“^h”在音节前半部的辅音（丛）后，表示
 送气音，在音节最后表示去声（普通话中的四声），“[’]”表示上声（普通
 话中的三声），“ʔ”为“喉塞音”。有十一字是没有办法直接借助《发音重
 构词典》来确定一个固定的读音的，其中的十个为多音字，在这十一个之外，还
 有一个例外的可确定读音的多音字，即首次出现在（十三）段中的“阿”字，
 普通话读音中它有 ā、ǎ、ē，但是对应 EMC 均为 ʔa，因此可以确定。回到十
 一个字的讨论中，以下给出了每个字第一次出现的段数，以及它们在《发音重
 构词典》中的 EMC 读音：

（七）“咩”，在 *Lexicon* 中没有直接对应的字。

（二十二）“簸”，多音字，普通话读音 bǒ 对应 pa'，读音 bò 对应 pa^h。

（二十四）“哆”，在 *Lexicon* 中没有该字。

（三十）“差”，多音字，普通话读音 chà 对应 tʃ^hai^h/tʃ^hɛ:^h，chā 对应
 tʃ^hai/tʃ^hɛ:，chāi 对应 tʃ^həɪj，tʃ^haij/tʃ^hɛ:j，cī 对应 tʃ^hiə̃/tʃ^hi。

（三十一）“三”，多音字，普通话读音 sān 对应 sam，sàn 对应 sam^h。

（三十三）“达”，多音字，普通话读音 dá 对应 dat，tà 对应 t^hat。

（三十四）“瞿”，多音字，普通话读音 qú 对应 guə̃, jù 对应 kuə̃^h。

（三十五）“舍”，多音字，普通话读音 shè 对应 ɕia^h, shě 对应 ɕia’。

（四十）“恶”，多音字，普通话读音 è 对应 ʔak, wū 对应 ʔɔ, wù 对应 ʔɔ^h。

（四十三）“若”，多音字，普通话读音 ruò 对应 ɲiak, rě 对应 ɲia’。

（四十三）“那”，多音字，普通话读音 nà 对应 na^h, nǎ 对应 na’, nuó 对应 na。

涉及到的多音字较多，需要确定它们的确切读音并不容易。那么在中文本的经书中是否有可参考的线索呢？在中华书局出版的《法华经》中是没有的。然而，在《大正新修大藏经》、《乾隆大藏经》等中的《妙法莲华经》，对该段陀罗尼中的部分字添加了读音提示，以《大正新修大藏经》为例，其做出了读音标记的字如下（原文为繁体字，此处保留繁体，不予简化，跟在字后面的数字为其所在段数）：

咩（羊鸣音）（七），履（冈雉反）（八），臚（输千反）（九），娑（苏奈反）

（二十二），哆（都饿反）（二十四），地（途卖反）（二十五），差（初几反）

（三十），差（猜离反）（三十三），略（来加反）（三十九），若（荏蔗反）（四十三）。¹

虽然上述字有注音，新的问题是，这些用于注音的字的读音又是什么时候添加上去的呢？如果是鸠摩罗什译经时候添加的，就要重构这些注音字体在加注时候的音，如上例“履”字，必须先重构“冈雉反”中的“冈”“稚”二字的读音，才能确定“履”的读音；如果是后人某个时候添加上去的，那么要确定读音就很麻烦了。然而，这种反切法注音应该是鸠摩罗什翻译的时候加上去的，有三个原因，如下：一、咒语在从西域文字翻译成汉字的时候，某些音可能难以找到完全对应的中文字，因此从汉字中找个发音比较贴近的字作为替代，但是为了精确，故在其后添加了注音作为修正，且反切法早在汉朝时期就已经出现，用这个办法给咒语中特别字注音是很可能的；二、后人应该不会随意在译经大师的译本上做任何的增加或者删改，若有，也应该在非常必要的情况下，且需要做好备注，否则这对奉为经典的佛教文本是不尊敬的行为，也势必会影响到经文的传播；三、从以多个《大藏经》版本为基础文本的《大正

¹ 鸠摩罗什，《妙法莲华经》，CBETA, T09, no. 262, p. 58b19-c3。

藏》的注释中可看出，凡是各个藏中有差别的地方，注释中会标出，但在这段咒语中某些有反切注音的字并无注释，如“差”、“娑”等，表明在各个藏中这些字的反切注音都是存在的，还有的字的注释中列举出一两个版本的差异，说明在这一两个差异之外的版本是相同的，联系到古代大藏经多为抄本（尤其在宋以前），各个藏经中的文本出现差异的原因不排除有抄写过程中的讹误。基于以上三点，此处同样采用 *Lexicon* 来确定以上有反切注音的字的读音，如下：

履 *ki'*（八），臙 *een*（九），娑 *sa^h/sa^h*（二十二），哆 *tja^h*（二十四），地 *dai^h/de:^h*（二十五），差 *tɕ^hij/tɕ^hij'*（三十），差 *tɕ^hiə̃/tɕ^hi*（或者后面都加 *h*）（三十三），略 *lai/le:*（三十九），若 *nia^h*（四十三）

通过这些字在中文本中自带的反切注音，能够帮助确定其所注的字的读音，尤其是多音字的读音。上文列举出的十一个待确定的字中，字典里未出现的两个字“咩”和“哆”的读音可以确定（“咩”字的读法按照中文中熟知的羊鸣音，EMC 可重构为“*mje*”。英文中的“羊鸣音”为“*baa*”，与中文的有差异，或许地域不同，羊种不同）；多音字中，“差”、“若”二字的读音能够确定，其余多音字除了“瞿”、“恶”和“达”字需要另想办法确定外，其余字重构后的不同读音只是声调不同而已，前已述及，声调不考虑（为方便朗读，重构过程中给多个读音的字的确定一个读音，选择哪一个音以简洁为主，声母韵母的简洁优于声调的简洁，单音节优于双音节，一声优先于三声，三声优先于四声）。如果用互文的办法，也即参考赫维茨版中梵文陀罗尼的方式，“瞿”字对应“*saṃghanirghoṣaṇi*”一词中的“*gho*”音节，“恶”字对应“*uruta*”中的“*u*”音节，“达”字对应“*dharmaparīkṣite*”中的“*dhar*”音节，参考上文列出的三个字的可选读音，推测出与这三个字对应的梵文词中的音节最接近的 EMC 分别为“*guə̃*”、“*ʔə̃*”和“*dat*”。

综上所述，对这段陀罗尼的重构音经过修改拟定后如下：

安 *ʔan* 尔 *ji'*（一）曼 *muan^h* 尔 *ji'*（二）摩 *ma* 祢 *mji*（三）摩 *ma* 摩 *ma* 祢 *mji*（四）旨 *tei'* 隶 *lej^h*（五）遮 *teia* 梨 *li* 第 *de:^h*（六）除 *eia* 咩 *mje*（七）除 *eia* 履 *ki'* 多 *ta* 玮 *wuj'*（八）臙 *een* 帝 *te:^h*（九）目 *muwk* 帝 *te:^h*（十）目 *muwk* 多 *ta* 履 *ki'*（十一）娑 *sa^h* 履 *ki'*（十二）阿 *ʔa* 玮 *wuj'* 娑 *sa^h* 履 *ki'*（十三）桑 *saŋ* 履

ki' (十四) 娑 sa^h 履 ki' (十五) 叉 tɕ^hɛ: 裔 jiaj^h (十六) 阿 ʔa 叉 tɕ^hɛ: 裔 jiaj^h (十七) 阿 ʔa 耆 gji 膩 nri^h (十八) 臙 ɛɛn 帝 tɛj^h (十九) 𧰨 ɛia 履 ki' (二十) 陀 da 罗 la 尼 nri (二十一) 阿 ʔa 卢 lo 伽 gia 婆 ba 娑 sa^h 𧰨 pa' 蔗 tɛia^h 毗 bji 叉 tɕ^hai/tɕ^hɛ: 膩 nri^h (二十二) 祢 mji 毗 bji 剃 t^hɛj^h (二十三) 阿 ʔa 便 bjian^h 哆 tɕa^h 逻 la^h 祢 mji 履 ki' 剃 t^hɛj^h (二十四) 阿 ʔa 亶 tan' 哆 tɕa^h 波 pa 隶 lej^h 输 ɛuə^h 地 dɛ: j^h (二十五) 欧 ʔəw 究 kuw^h 隶 lej^h (二十六) 牟 muw 究 kuw^h 隶 lej^h (二十七) 阿 ʔa 罗 la 隶 (二十八) 波 pa 罗 la 隶 lej^h (二十九) 首 ɛuw' 迦 kia 差 tɕ^hij (三十) 阿 ʔa 三 sam 磨 ma 三履 (三十一) 佛 but 陀 da 毗 bji 吉 kjit 利 li^h 袈 drit 帝 (三十二) 达 dat 磨 ma 波 pa 利 li^h 差 tɕ^hi 帝 (三十三) 僧 səŋ 伽 gia 涅 net 瞿 guə^h 沙 ɕɛ: 祢 (三十四) 婆 ba 舍 ɛia' 婆 ba 舍 ɛia' 输 ɛuə^h 地 dɛ: j^h (三十五) 曼 muan^h 哆 tɕa^h 逻 la^h (三十六) 曼 muan^h 哆 tɕa^h 逻 la^h 叉 tɕ^hɛ: 夜 jia^h 多 ta (三十七) 邮 wuw 楼 ləw 哆 tɕa^h (三十八) 邮 wuw 楼 ləw 哆 tɕa^h 僑 kiaw 舍 ɛia' 略 lɛ: (三十九) 恶 ʔə 叉 tɕ^hɛ: 逻 la^h (四十) 恶 ʔə 叉 tɕ^hɛ: 冶 jia' 多 ta 冶 jia' (四十一) 阿 ʔa 婆 ba 卢 (四十二) 阿 ʔa 摩 ma 若 jia^h 那 na 多 ta 夜 jia^h (四十三)

综上，可以解释普通话中读音相同的字，如“第”、“帝”和“地”，“罗”、“逻”，“哆”、“多”，为何会同时出现在一段陀罗尼中了，因为在此经翻译出来的时候，这些字的读音是有差别的¹。陀罗尼涉及重构的读音与普通话的差距较大，也即单纯用拼音转写恐怕有失精确性，BTTS 版的读音虽然大部分是现代汉语的拼音读法，但不完全与拼音匹配，其原因应该为，带有口头传承传统的性质；仔细对比，可以发现，BTTS 版中不与拼音匹配的“婆”、“亶”、“欧”、“罗”、“首”字的读音与重构的读音基本相近，从这点似乎可以窥见一点点经过一千多年来口头传统的传承痕迹。如果直接用梵文，或者用村野宣宗的日本读音来转写中文的陀罗尼，这样可以让英文读者看到梵文和日语环境下的陀罗尼读法，但就看不到鸠摩罗什的译本的原貌了；况且英文读者中未必有晓了梵文或者日本注音方式的，而用国际音标给出的注释，或许更易为英文读者接受。再比较重构的读音、BTTS 的拼音以及赫维茨的梵文，可看的出，某些字重构的读音，比 BTTS 的拼音更加接近赫维茨的梵

¹ 但有一对“摩”和“磨”，读音相同，不好解释了。

文音节，如重构的“陀 da”，“目 muwk”，“三 sam”，“娑 sa^h”等等，与它们对应的梵文音节近似。由此也可以说明，重构音与梵文本更加接近。¹

此处讨论的陀罗尼的读音重构，是为了接近最初汉文佛经刚刚翻译成书时的读法，也即期望回溯到一千多年前寻找陀罗尼读音的本来面目，但不得不承认，这是一种非常理想化的尝试，一为，回溯过程中采用的每一个资料和每一种方法的不准确或者偏差都可能导致对真相的偏离，二为，即便此过程中的资料、方法均正确，重构了翻译成中文时候的读音，但经书的翻译距离其产生的时期又有几百年的差距，几百年的传承期间有多少因素的影响，况且鸠摩罗什翻译《妙法莲华经》依据的原文版本现未有定论，要探讨这些陀罗尼的原初之时的读音到底会是什么样，几乎是妄想了。不过，此处的对陀罗尼读音的翻译的讨论，即便能够接近一点点它在翻译成中文之初时候的样子，就已经达到本文的目的了。至于现代汉文佛经中翻译成西方语言时，采用接近中文读音的注音方式，还是保留梵文形式，这二者无法区分优劣，关键在于译者的对翻译策略的考虑或者偏爱，至于哪一种读音使得咒语更有效用，这已经不是此文本能够讨论的范围了。

2.4.2 传统翻译话语在当今佛经英译中的利与弊

本文采用“中国传统翻译话语”的说法，而非“中国传统翻译理论”，就是因为其中涉及到诸如上述讨论的“五不翻”“八备”等是基于翻译实践的方法总结，或许还不够称得上为“理论”。这些来源于从西域语言翻译成中文实践活动中的“翻译话语”，在现今汉文佛经英译的过程中，有其可取之处，如上文所述，但必然不能面面俱到，一为所跨越的语种有差别，二位在时空上今非昔比。古今两次佛经翻译实践，在翻译上有共通或者类似之处，这些部分体现在古代有修为的高僧大德的翻译话语的总结中，这对当今的实践具有实际指导作用，可以采用“拿来主义”。但正类似于道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》中所讲的“时俗有异，而删雅古，以适今时，一不易也”²，古代佛经翻译话语中的部分内容，因时俗有异，也并不一定适合于现代化的二十一世纪，故而，其“弊”一方面在于较为陈旧，另一方面多为形而下经验的总结，

¹ 从某些词汇可以看出，重构的拼写方式接近于罗马化的梵文拼写，然而并不接近的词多得多，但至少比拼音多，就能够说明问题。

² 罗新璋、陈应年编，《翻译论集》（修订本），北京：商务印书馆，2009年，25。

少有形而上的思辨，且不可能面面俱到。但即便如此，这些“话语”是中国本土翻译话语的滥觞，为后世开创新的翻译话语或者理论做了铺垫，比如在二十世纪期间受翻译界推崇的严复的“信达雅”三个字，便初见于支谦的《法句经序》之中¹。

佛经翻译话语在当下的实践中逐步有着发展，如上文中的 BTTS 机构的“八个条例”中，与彦琮“八备”中相异之处，可以看作是 BTTS 依据自身情况因地制宜的结果。这种变动，即便看似没有“八备”中的内容全面细致，但其也有自身的特点，可以说“八个条例”属于当今“佛经翻译话语”中的一部分，更多的部分，相信随着佛经翻译活动的进展，会逐渐形成。在 2019 年 8 月，“《中国佛性论》翻译暨在海外出版学术研讨会”在南京大学中华文化研究院召开，其对推动汉传佛教学术经典的翻译事业，促进其在西方的传播有着重要的历史意义，有的学者依托此次会议开始提出对当下佛经翻译的新的看法，如伦敦大学亚非学院郑振煌教授认为，对于汉传佛教的翻译者，实修经历非常重要，并提出对翻译者的基本要求：

“如果翻译者本身没有实修的经历，那翻译者看不懂经文的，只能依文字表面来翻译。所以我一直说，翻译是最好的修行。

翻译者一定要有“戒”，“戒”就是翻译的原则，翻译的原则要先定出来。

翻译者要有“定”，如果没有禅修、念佛、持咒的定力的话，你很难体会文字背后的意思。

翻译者要有“慧”，这个“慧”分“根本智”跟“后得智”，要先有“根本智”，再有“后得智”，你要有对文字、表达的掌握。

还要有“解脱”，你要站在一个修行者的角度来翻译，修行者的发心是解脱众生的烦恼，要让汉传佛教能利益更多的众生。

最后是“解脱知见”，就包括修行有没有体验，文字有没有善巧。

¹ 罗新璋、陈应年编，《翻译论集》（修订本），23。

如果能具备“戒、定、慧，解脱、解脱知见”，应该可以把汉传佛教翻译的更好。”¹

以上的翻译要求，直接用佛教中的修行法“戒、定、慧”以及修行最终目的“解脱”以及这以后的“解脱知见”等来规约译者。像这样的关于译者的规定，或者有关于“译者伦理”方面的言语是佛经翻译之外的翻译活动中非常鲜见的。因此，有理由期待在未来的汉传佛教的佛经的翻译中出现更多的翻译话语。这是对古代佛经翻译活动的承接，也是对古代佛经翻译话语的进一步开拓。

2.5 小结

本章以中文《妙法莲华经》和其英译文本作为研究的对象，描述分析了中文本《妙法莲华经》的语言与文学特征，探明其作为绝大节译本所依据的底本的原因。在对不同译本的对比研究中，充分利用了副文本中记录的翻译方法策略等信息，作为探索文本特征的首要步骤。对其中特别的翻译方式，比如里弗斯的文化意象词之间的替代关系，做了深入的对比探讨。对于这种尤其创新易引起争论的翻译方式，本文认为，这种替代最好采用“深度翻译”，例如为它们加上简单的注解，以让读者知晓其中的差异。

除了从序跋中的翻译策略体现译本的异同，深入的细节上的异同有赖将中文底本和各个译文本之间的细致比较，这部分分别从语言和文学表现上，分别进行比较。从语言的对比分析上看，对佛经中一大特色的数词的英译，译文之间相互不同，甚至有些译者本人都前后不一致，使得数词的翻译成为英译中的待解问题。人称词的翻译方面，除了 BDK 的译本完全采用梵文词音译所有称谓词外，其他译者除了极个别例外，均遵从了鸠摩罗什的英译意译方式，即鸠摩罗什翻译《妙法莲华经》时音译成中文的词，这些译者在英译也将其音译，鸠摩罗什意译成中文的词，这些译者在英译时也意译。这可看作是译文对中文本的高度的“忠实”。对于称谓词之外的其他佛教术语的翻译，音译意译上译者各自有选择，在是否遵从鸠摩罗什的音译意译的规则上没有特别的规律，在是否凸显语义上也各自不同。译者之间的译词差异除了同义词替换、音译意译

¹ 《郑振煌：翻译佛教经典必须要有实修经历》，责任编辑：王蕾 PF0022，凤凰网华人佛教，2019-8-13，引用时间 2019-8-20，<https://ishare.ifeng.com/c/s/7p6oBT90ucl?from=timeline&isappinstalled=0>。

方式不同之外，因对经文的解意不同而导致译文相异的情况不少，甚至在文中出现的某些词是否算作术语上面的看法也并不一致。专有词汇的英译也反应出目前佛典英译中词汇使用较为杂乱，并不统一的现象。

语言方面的对比研究还涉及到句子层面，从断句方式和词汇释义方式两点上，分析译本的这些差异对句子关系和句意造成的影响。断句方式的差别导致句与句之间的关系在不同译本中呈现不同的关系，词汇释义的差异能导致整个句子的释义大相径庭。这些差异的主要原因是译者对于文本的理解上产生了差异，这也反应出《妙法莲华经》本身的多义性对翻译造成的难度，而依哪一种意思翻译，译者也只能选择其中的一种。除了一般认为的时代的进步召唤某个作品的新的译本的出现，这种原文本身的多义性也是造成新的译本不断出现的原因之一。原文本的多义性使得文本意义始终向读者保持开放，只要读者从中有所得，这种灵活无疑是有益的，也对文本通过翻译保持生命力有益。。译本文学性的比较涉及对话性的叙事方式、偈颂体和散文体的行文文体三个方面。对话性的叙事方式的对比从人称词的使用、直接引用和间接引用以及人称、引用、对话主体的关系三个角度着手讨论，指出人称词、引用方式的不同能造成叙事中人物之间的不同关系，使得叙事有着不同的效果。偈颂体和散文体的英译讨论反映偈颂翻译不仅要满足传递原文意义的基本要求，若还要传递原文体现美感的文体因素，则相当的困难。散文体的翻译存在多种修辞并存的情况，这对英译同样造成困难。

在对中国传统翻译话语的讨论中，咒语的翻译正好顺应了古代佛典翻译话语中“五不翻”的情况之一，但即便均采用“音译”的方式，译者之间用来表达音韵的方式也是不同的，在对比分析各种“音译”的差别后，本文尝试重构咒语在鸠摩罗什时期的读音，追溯其“本来面目”。“八备说”也成为这部分讨论的重点，因其在当代佛典的翻译中出现了“新的变体”即 BTTS 的“八个条例”，“八备”与“八个条例”形成了古今照应之势，即便二者内容有异，也能看成古代译论在今日的一种折射。针对于译本出现新的版本的情况，本章也依次做了分析，认为其修改的原因包括顺应英文表达习惯的变化、增强译本的可读性、明确文本意义、删减某些释义、顺应译者理解上的变化、跟进

当代学术规范等，这些变化或以读者为导向，或以译者的理解为导向，或跟进时代的发展。

总体而言，本章对译本的对比分析反应出英译本的各自特色，以及现今佛典英译中存在的部分问题，也指出古代佛典翻译对当今佛典翻译的某些启示，这也是佛典翻译本身具有某些共性的体现，同时，文本分析的一个直接作用是可成为读者从众多译本中选择适合文本的参考。

第三章 《妙法莲华经》英译文本外部研究

与前一章相互对应，本章从翻译文本外部的角度，探讨与翻译文本相关的各种外部因素，以及英译本内部与文本之外的因素之间的影响或互动。围绕这些外部因素，依《妙法莲华经》的英译情况，本章首先探讨译者身份对翻译的影响，译者身份与译本之间的关系。其次分析《妙法莲华经》英译涉及到的当代佛经翻译组织情况，并将中国古代翻译译场与当代佛经翻译组织进行相互比较。最后探讨多个《妙法莲华经》译本生成过程中有关的佛教组织或者派别之间的关系，以及它们对译本生成所产生影响。这些内容是从宏观层面对译本、译者、身份、机构与社会等单位之间相互关系的探究，体现了参与文化建构的翻译作为一个文化因子与其所处的文化中各种因素之间的复杂的互动关系。

3.1 翻译与文化身份

文化身份的定义有多种，较为简单的一种是“一个个人、一个群体、一个民族在与他人、他群体、他民族相比较之下所认识到的自我形象”¹。构成文化身份的成分，各民族强调的重点不同，社会学家张裕禾认为其中最为重要的五种是 1) 价值观念或体系，包括宗教信仰、伦理原则、世界观和人生观、集体和个人的社会理想；2) 语言，包括书面语与各种口语；3) 家庭体制，包括家庭的形式、婚姻关系和家庭中人与人之间的关系；4) 生活方式，即衣食住行，穿着方式、饮食习惯、居住与交通方式；5) 精神世界，即一个民族在历史发展中，储存在集体记忆中的各种形象²。关于“身份”与翻译活动之间的关系，国内外已有多个文献中从“身份”的不同角度进行探讨，讨论的内容涉及女性身份、移民身份、民族身份等。例如迈克尔·克罗宁（Michael Cronin）的《翻译与身份》（*Translation and Identity*）以翻译与世界主义、翻译与移民、口译的身份等为主题讨论翻译中涉及的身份问题³，谢里·西蒙（Sherry Simon）的《翻译中的性别：文化身份与传播策略》（*Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*）将翻译中的性别

¹ 张裕禾、钱林森，《关于文化身份的对话》，乐黛云、李比雄，《跨文化对话 9》，上海：上海文化出版社，2002，71.

² 张裕禾、钱林森，《关于文化身份的对话》，72-73.

³ Michael Cronin, *Translation and Identity*, London and New York: Routledge, 2006.

身份，或者确切的讲，女性身份作为探索的对象¹，以及阿龙·休斯（Aaron W. Hughes）的《犹太身份的创造：圣经、哲学与翻译的艺术》（*The Invention of Jewish Identity: Bible, Philosophy, and the Art of Translation*）探讨翻译对犹太民族的身份建构²。国内学者杨仕章认为，译者在潜意识所受到文化的深层次影响，会反应在译文的表达上，他将译者的身份分为主流文化身份，即国家身份与民族身份，和亚文化身份，即地域身份与社团身份，分别讨论译者的文化身份与译文的相互作用³。以哪种身份作为研究对象视翻译现象以及研究者选择的视角而定，本节中所讨论的“翻译与身份”的聚焦于《妙法莲华经》英译者的“身份”与中文底本之间的相互影响上，并从有代表性的译者身份，讨论其如何影响译本的生成，以及译本如何反过来折射出译者的身份。

3.1.1 译者身份与译本

从《妙法莲华经》的英译史中可以看出，英译者的背景身份具有多样性的特点，这也暗示了译本的多样化。译者身份可以直接体现在对译本的翻译策略的决定中，译本的遣词造句也能对译者的身份产生暗示作用。下文将首先梳理译者身份情况，再次分析各译者的译文与其身份的关系。

3.1.1.1 《妙法莲华经》译者身份异同

鉴于《法华经》译本繁多，故从所有译本中选择有代表性的译本进行身份与翻译策略之间的关系阐释。对译本选择分类方法有多种，此处选择的译本为，未参考过先前英译本的译本，也即未受到其他英译本干扰的译本。如此一来，这些译本能更好的反映出译者对译词本来的选择。排除参考了其他英译本的译本后（村野宣忠参考了苏慧廉的辞典，故不考虑它），关注点集中于以下四个译者的译本：加藤文雄、赫维茨、BTTS、华兹生。此外节译本中李提摩太的译文犹显特色，且未参考其他译文，则一并纳入比较。此处先梳理一下每一位译者的身份情况。

李提摩太生于英国威尔士，1869年浸礼会（Baptist Missionary Society）接受他前往中国的邀请，并于次年到达中国，他带着向中国精英传播基督教的

¹ Sherry Simon, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, London and New York: Routledge, 1996.

² Aaron W. Hughes, *The Invention of Jewish Identity: Bible, Philosophy, and the Art of Translation*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

³ 杨仕章，《文化翻译论略》，北京：军事谊文出版社，2003.01，60-68.

目的，并志在于把中国哲学家们从阴阳五行的迷信链条中解放出来，为使得自己看起来少些异域色彩，他效仿中国读书人把头发剃了且在帽子上贴一个小辫子¹。

加藤文雄，1888 年出生于日本东京，其父亲是日本池上南之院寺庙住持，日莲宗有名的学僧。加藤文雄在东京大学期间，部分受其导师、一位杰出的宗教学者姊崎方晴（Masaharu Anezaki）博士的影响，萌生英译《法华经》的想法，1913 年他从东京大学宗教系毕业后，帮助编辑日莲宗杂志并致力于学习日莲宗教义。1922 年，他成为第一批被日莲宗选中到国外留学的人员之一，前往英国牛津大学学习，师从苏慧廉教授，在后者的合作下，英译《法华经》。

佛经翻译委员会（BTTS），隶属于 1959 年由宣化上人（1918-1995）在美国成立的法界佛教总会。宣化上人生于中国吉林，19 岁出家，后拜师于虚云，成为沩仰宗传人。法界佛教总会在七十年代于加利福尼亚成立的枢纽万佛城，即是美国第一座大型佛教道场，而 BTTS 则是在美国最早成立的佛经翻译机构。BTTS 从 1972 年开始出版英文佛经，至今由中文译入其他语言佛教相关书籍达两百多部。

赫维茨，生于美国马塞诸塞州剑桥市（Cambridge, Massachusetts），1959 年在哥伦比亚大学（Columbia University）获得博士学位，同年开始任教于华盛顿大学，1971 年至 1988 年在英属哥伦比亚大学（University of British Columbia, UBC）亚洲研究系执教。赫维茨是拉丁语、希腊语、日语、中文等古典语言学者，对中国佛教研究贡献卓越，研究领域为早期中国佛教，奠定他在佛教研究领域地位的两个重要贡献一为 1963 年出版的关于智顗的研究，《智顗（538-597）：一位中国佛教僧人的生平与思想介绍》（*Chih-yi (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*），另一个即为 1976 年出版的英译《法华经》²。

华兹生，生于美国纽约州新罗谢尔市（New Rochelle, New York），1946 年在哥伦比亚大学学习汉语和日语，获得学士和硕士学位，后去日本学习和任

¹ Bohr P. Richard, The Legacy of Timothy Richard, *International Bulletin of Missionary Research*, 2000, 75-80.

² 更多赫维茨信息参见 Sonja Arntzen, "Leon Hurvitz." *B.C. Asian Review* 75th Anniversary Issue (1990), 35-38, 以及 UBC 赫维茨的主页 <https://asia.ubc.ca/persons/leon-hurvitz/>。

教，1956 在哥伦比亚大学获得博士学位（博士论文研究司马迁），后在哥伦比亚和斯坦福任中文教授。1973 年后在日本生活。他是中国文学和日本文学英译者，其英译中文作品范围涉及陆游、杜甫、苏轼、寒山等古诗词，以及《妙法莲华经》、《维摩诘经》、《论语》、《史记》、《左传》、《庄子》、《韩非子》、《孙子》、《墨子》等等中国古代典籍。多部专著、译著入选联合国教科文组织《中国代表性著作选集系列丛书》。先后于 1979 年获哥伦比亚大学翻译中心金奖（The Gold Medal Award），1981 年和 1995 年两次获得“美国笔会翻译奖”（The PEN Translation Prize）。2005 年，美国艺术与文学研究院授予其“文学奖”，以表彰其多年翻译亚洲文学的努力与贡献。2015 年，美国笔会中心为表彰华兹生一生致力于亚洲文学传播及其翻译成就，授予其“拉夫·曼海姆翻译终身成就奖”（The PEN/Ralph Manheim Medal for Translation）。

由此可知，这几位译者的身份差别是比较显着的，对于他们的身份如何体现在译本中，以下将结合译本比较分析。

3.1.1.2 译者身份对翻译策略以及译本用词的影响

从第三章的文本对比中，可以看到译者的翻译策略以及译文用语之间差异。这些差异与译者身份密切相关。在 2.2.1 所述的八个全译本的翻译策略中，关注梵文本《法华经》最为密切的是赫维茨，他将与什本《妙法莲华经》差别较大的梵文部分单独提出，放在文末的注释中，并翻译成英文，供中梵之间的差异比较。在表 2.7 的译词对比中，较之其他译者，赫维茨译本中的梵文词紧跟英译，也可看出赫维茨对梵文本的重视。上文对赫维茨的介绍可知，赫维茨是一位研究佛教的学者，且同晓多种古典语言。西方学者在佛教研究方面最先入手的是梵文、巴利文等南传佛教典籍，且兴趣一直持续，成果也相当丰硕，但他们对汉文佛典的研究时间相对更晚。又在十九世纪 70 年代欧洲兴起比较宗教学，之后对宗教进行各层面比较的研究逐渐形成传统。从西方学界的这种发展上讲，赫维茨作为宗教研究者，自然受这种学界走向的影响，他的《法华经》英译文中对梵文本的重视则是对这种学术传统的一种反映，也他作为宗教研究学者的一种身份表现。

华兹生与赫维茨同是高学历的译者，但二者最大的不同体现在华兹生作为翻译家的身份，华兹生的简介中最为突出的是在翻译中日两种语言文学上的成就。华兹生的英译《法华经》出版于 1993 年，这正是他获得各种翻译奖的中间时段，说明此时华兹生的译笔不仅成熟，而且受读者喜爱。从第一章里对华兹生对《法华经》英译本的介绍中可见，华兹生译本针对的受众是普通读者，在第三章译本的语言和文学特点的对比中也能体现出，华兹生的译语相较于其他译本更加流畅。这些特点与华兹生长期从事翻译事业，身为有经验的翻译家的身份有直接的关联。

BTTS 是全译本所有译者中唯一一个由中国本土人士领导翻译的译者团体。在第一章对英译本的介绍中，给出了 BTTS 译文的几个有别于其他译本的特点：译本最开始给出了中国本土僧人满益大师对此经的结构诠释，参照这个结构，译本中包括了篇幅远远大于译文的讲解内容，译本还列举有八个条例，作为规约翻译团队的行为守则。围绕译本的这些特点，无不在透露出译者团体的中国本土背景以及佛教信徒身份。BTTS 的译语与其地域身份的联系，在 2.4 一节中对咒语采用拼音的翻译方式，最能显现。拼音是中国大陆采用的汉字拼写方式，在所有全译本中，只有 BTTS 采用拼音来音译咒语，这直接反映出译者的中国大陆背景，而翻译团队的领导宣化上人正是来自吉林。关于这个翻译团体与中国佛教某些传统的细致联系将在 3.2.2 中详述。

至于加藤文雄的译文，如第二章的表格 2.2 中称谓词的英译，以及表格 2.21 中话语中的译词，更多体现的是译者个人的喜好与选择。至于加藤文雄的译词与身份之间的细微联系，下面将补充例句探讨。讨论内容将纳入李提摩太的英译文，以探讨李提摩太身份与译文的联系，同时将赫维茨、华兹生和 BTTS 的译文纳入，作为比较，以及进一步说明译文与译者身份之间的互动关系。

《法华经》中有一个以单行本流通的品目，即第二十五品《观世音菩萨普门品》，这里将该品内容将作为文本比较的对象。此处对比的章节为此经最为著名的《观世音菩萨普门品》，主要比较此品中的第一句，原文和译文如下：

原文：

尔时，无尽意菩萨即从座起，偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：“世尊，观世音菩萨，以何因缘名观世音？”¹

译文：

李提摩太：

Once the Saint Wuchini Shekayamati (exhaustless meaning) rose from his seat, removed his robe from his right shoulder, folded his palms, looked towards God, and said : "World-honored One, why is Kwanyin called the Hearer of the world's prayers ?" ²

加藤文雄：

At that time the Bodhisattva Infinite-Thought rose up from his seat, and baring his right shoulder and folding his hands towards the Buddha, spoke thus: "World-honored One! For what reason is the Bodhisattva Kanzeon named Regarder-of-the-Cries-of-the-World?"³

BTTS:

At that time Inexhaustible Intention Bodhisattva rose from his seat, uncovered his right shoulder, placed his palms together, and facing the Buddha, said, "World Honored One, for what reason is the Bodhisattva Guanshiyin called 'Guanshiyin'?"⁴

赫维茨：

At that time the Bodhisattva Inexhaustible Mind (Akṣayamati) straightway rose from his seat and, baring his right shoulder and facing the Buddha with palms joined, said: "O

¹ 王彬译注，《法华经》，483。

² Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 16-17.

³ Katō, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma*, 404.

⁴ Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra (vol. 15)*, BTTS, Dharma Realm Buddhist University, Dharma Realm Buddhist Association, 1998, 1.

World-Honored One! For what reason is the bodhisattva He Who Observes the Sounds of the World (Avalokiteśvara) called Observer of the Sounds of the World?”¹

华兹生:

At that time the bodhisattva Inexhaustible Intent immediately rose from his seat, bared his right shoulder, pressed his palms together and, facing the Buddha, spoke these words: “World-Honored One, this Bodhisattva Perceiver of the World’s Sounds—why is he called Perceiver of the World’s Sounds?”²

将此句话中的关键词做成一个对照表格:

表 3.1 《观世音菩萨普门品》英译部分词对照表

	无尽意菩萨	合掌	佛	观世音菩萨/观世音
李提摩太	Saint Wuchini Shekayamati (exhaustless meaning)	folded his palms	God	Kwanyin/Hearer of the world’s prayers
加藤文雄	Bodhisattva Infinite- Thought	folding his hands	Buddha	Kanzeon/ Regarder-of-the- Cries-of-the-World
BTTS	Inexhaustible Intention Bodhisattva	placed his palms together	Buddha	Bodhisattva Guanshiyin/ Guanshiyin
赫维茨	Bodhsattva Inexhaustible Mind (Akṣayamati)	with palms joined	Buddha	He Who Observes the Sounds of the World (Avalokiteśvara)/Observer of the Sounds of the World
华兹生	bodhisattva Inexhaustible Intent	pressed his palms together	Buddha	Bodhisattva Perceiver of the World’s Sounds/ Perceiver of the World’s Sounds

¹ Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, 311.

² Watson, *The Lotus Sutra*, 298.

由以上表格归纳各个译者的翻译特点：李提摩太的翻译带有基督教色彩，如“菩萨”翻译成“Saint”，“佛”翻译成“God”，而其余几个译者均翻译为“Buddha”，又“合掌”译成“folded his palms”，这是基督徒祷告时候的常见动作。“无尽意”和第一个“观音”均先采用音译的方法，分别翻译成“Wuchini”和“Kwanyin”，这种音译并非采用拼音的拼写方式，因为拼音的实施是从上个世纪五十年代才开始的，而李提摩太翻译《法华经》的时间在上世纪初，此处采用的是威妥玛拼写方式。在“无尽意”的音译之后，李提摩太又加上了“*Shekayamati*”，根据《大正藏》原文中对该词的注释，其对应的梵文词为“*Akṣayamati*”，李提摩太加的这个词只有后面部分与梵文词对应，可能是李提摩太在拼写时出了错误，在这之后，又加上了这个称号的意译。第二个“观世音”意译为“*Hearer of the World's prayers*”，将这个称呼回译成中文为“聆听世界祈祷者”，在五个译者中，只有李提摩太用“*prayers*”来表示声音，然而在这一章节中，观世音所聆听的并非只是世间的“祈祷”，凡是处于危难之中的众生只要能够一心称名观世音，就能得到救度，“祈祷”的声音只是其中的一种而已。

加藤文雄在翻译“无尽意”时，采用意译法；用音译法把第一个“观世音”译为“*Kanzeon*”，这个拼写既不是威妥玛拼写，也不是汉字拼音，而是日语中对“观世音”的称呼方式。“合掌”的译法与李提摩太较为类似，剩下三位译者中，华兹生的译法“*pressed his palms together*”应该最为精确，因为“*place*”和“*join*”都分别可以表示多种放置手掌的动作，而“*press*”表示的动作相对而言更为单一。第二个“观世音”的译法中，“*regarder*”可表示“注视”，与“观”直接相关，用“*cries*”翻译“音”，有世间众生遭受苦难，观世音菩萨专注救苦救难的画面感。

BTTS 也采用意译法翻译“无尽意”，五个译者对该词的意译并无根本性差异，只是 BTTS 是唯一一个把“*Bodhisattva*”这个称号放在“无尽意”意译词之后的译者，而英文中的传统是将称号放在前面。而第一个“观世音菩萨”的音译词“*Bodhisattva Guanshiyin*”是在此章节二十多个该称呼中，唯一一个把“*Bodhisattva*”放在前面的例子，其余均为“*Guanshiyin Bodhisattva*”，并且始终采用汉字拼音“*Guanshiyin*”来音译该词，而非意译，或者用梵文词翻译。

赫维茨采用意译法翻译“无尽意”，并且紧跟其后给出了梵文词，对“观世音菩萨”的翻译方式也相同，即意译加给出梵文原词，在对“观”字的翻译上，赫维茨使用了与“看”直接有关系的“observer”一词；又采用了平实的“sound”来翻译“音”，这点与华兹生的翻译相同，但是华兹生避开了一个重要的问题，即“观世音”中的“观”到底应不应该翻译成与“看”相关的词，如加藤翻译的“regarder”，或者如赫维茨的“observer”？但华兹生采用的是“perceiver”，避谈“世音”是被“观”到还是“听”到的问题，只要观世音菩萨接收到了即可，至于怎么接收到的就管不了了，反正也比较复杂；对于这一点，李提摩太用的是“hearer”，BTTS 采用音译也避开了这个问题。

关于“观世音”中的“观”应该如何翻译的问题，讨论较为复杂。对于普通读者而言，读到“观到声音”的说法是很难以置信的，但是在佛教经典当中不可思议的故事并不少见。在另一本由唐朝天竺沙门般刺密谛译，被誉为“此宗教司南，性相总要，一代法门之精髓，成佛作祖之正印也”¹（J32, no. B271, p.25, b14-16）的《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第六卷中记载有观世音菩萨如何成道的故事：

“尔时，观世音菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：「世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世名观世音，我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地。初于闻中入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生，如是渐增，闻、所闻尽，尽闻不住，觉、所觉空，空觉极圆，空、所空灭，生灭既灭寂灭现前，忽然超越世出世间，十方圆明获二殊胜：一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。」”²

此段述，在无数恒河沙劫以前有观世音佛，教导观世音菩萨从“闻”，即“听”开始修行，到达动静不生的境界，而后进一步到达觉、所觉空，空、所空灭，生、灭具灭，超越世和出世间，到达十方圆明贯通，与佛如来同慈力，与三界六道与共悲仰的境界。

¹ 智旭，《阅藏知津》卷第十一，CBETA, J（嘉兴大藏经选录）32, no. B271, p.25, b14-16。

² 般刺密谛，《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》（第六卷），CBETA, T19, no. 945, p. 128, b15-25。

对于“观世音”名称的由来，由于观世音菩萨度世人不仅仅是通过音声，还包含感知世人的意念，以及世人礼拜供养等身体力行之事，在《法华义疏》卷12中提到依据此品中佛答略辨三名，一为观世音，二为观世意，三为观世身，但选择第一种有这样的原因：

“三名不可具题，趣标其一。二者、观世意名但生意业善，观世身名生身意二业善，生善义局故不标之。若口称名必备三业，以生善多故立观音名也。三者、意业存念、身业礼拜，但得自行不得化他，故不立身意二名。口称观音具得自行化他，故立观音名也。四者、娑婆国土以音声为佛事，义既显彰故立观音之名，余义不尔故不题余称。五者、观音之名有行愿，过去世时值空王观世音佛发愿名观世音，故依愿立名。又观音昔在此土行菩萨道以受观音之称，余二名阙斯二义故不题也。别有经云「观世自在菩萨」，此名备含三业，于名义最胜。复有经云「光世音菩萨」，或可是翻之不正。《华严经》云「此菩萨住大慈法门光明之行，从此立名云光世音」也。又此菩萨住普门光明三昧，从所住法门为名。下复云「施无畏者」，此名总含，从功用受称。所言观世音者，观是能观之智，世音是所观之境，境智合题名观世音也。观具三观，境备三境，境备三境者，众生发声因咽喉舌齿和合有声，谓因缘声，名为世谛。因缘所生法即是寂灭性，称为真谛，亦为是假名，亦是中道义，即是非俗非真中道第一义谛，故此一音声具足三谛，菩萨观此三谛，即三种观也。二者、观是菩萨之应，世音是众生口业之感，感应具题故立观世音也。”¹

也即，“观世音”所指代的意思并非其字面“看到世间的声音”的意思，“观”指能观之智慧，“世音”指代所观的境界，口称“观世音”能生身口意三种善业，而“观世意”名只生意业善，“观世身”名只生身意二善，而“圣人无名为物立称者，欲生众生三业善也”²，故采用“观世音”能生三种善业的名称作为此菩萨称号。又所观的境界具备三种境界，即“三谛”，即世谛、真谛和非俗非真的第一义谛，“世音”即用于指代这三种境界。从狭义的角度讲，另外如《楞严经》中所说，观世音菩萨通过修行已达六根圆通的境界，“六根销复同于声听”³，眼

¹ 吉藏，《法华义疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, b20-c16。

² 吉藏，《法华义疏》（卷12〈观世音菩萨普门品25〉），CBETA, T34, no. 1721, p. 624, b15-16。

³ 般刺密谛，《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》（卷6），CBETA, T19, no. 945, p. 129, b4。

耳鼻舌身意六根圆融，故推测观世音菩萨能以眼“观”声音似乎也并不是不可能的。

鉴于“观世音”词义的复杂性，如果要按照字面的意思用“observer”或者“regarder”来翻译“观”，能够体现出观世音菩萨的神通力量，但这是违背普通人认知的，如果要这么翻译，最好能够加上注释。华兹生用“perceiver”避谈了“听”或“观”的问题；BTTS 在正文中直接用拼音也避免了这个问题，但在文末的词汇表里面加了词条“Guanshiyin Bodhisattva”，对这个名字的解释是“Contemplating the World’s Sounds”，其中“Contemplating”也有“注视”的意思，但似乎应该再对这个名称的由来多做一点解释。BTTS 在本品正文中一致的使用“Guanshiyin Bodhisattva”，相对于其他几个译本而言，有意欲将观世音菩萨的汉语拼音经典化的倾向，但这也无可厚非，毕竟“观世音”这个称号近两千年来家喻户晓对中国文化影响深远。

从译者身份以及上文的译本对比，可以分析出二者的关系。李提摩太致力于在中国传播基督教，并对中国当时已有的宗教有一定的偏见，因此他在翻译《妙法莲华经》的过程，极力采用《圣经》中的词汇来翻译，从他对整本书的命名《高等佛教新约》（*The New Testament of Higher Buddhism*）中可以看出，李提摩太意欲说明中国的宗教实际就是与基督教的另一个表现形式，佛教中的经典实际就是《圣经》的另一个版本，他在翻译过程中，多处加入注释指涉《妙法莲华经》的此处即对应于《圣经》中的某个相似的地方。如在《观世音菩萨普门品》中的一个例句“Wuchini, I tell you Kwanyin's Divine power is great and sublime [cf. Ps. cvii.]”，此处原文讲到观世音菩萨普度众生的威神之力，李提摩太于句末添加了参见《圣经》中诗篇第 107 部分的小注释，这个部分也正讲上帝神力巍巍，故李提摩太在翻译过程中将观音与上帝相互对照。BTTS 始终用汉语拼音音译“观世音菩萨”，并且除了一处，其他地方始终保持将“Bodhisattva”放在“Guanshiyin”之后的顺序。这一方面是欲将中国人一脉相承的“Guanshiyin”的称呼推广到西方世界，另一方面也受中文中将称呼放在名字后面的习惯影响，毕竟 BTTS 是一位来自中国的僧人宣化上人领导的佛经翻译组织。加藤文雄的译本采用直译，但是在某些名称的翻译中，他用的是日语的读音方式，这是他身为日本人士的身份体现。由此可见，译文风

格，无论显着或者微妙，总能找到与译者身份相契合之处。译文既然出自于译者，而语言是构成一个人文化身份的重要成分之一，因此译文总会带有译者某种身份的印记。

不同的译者在翻译同一个文本的过程中，会采用不同的翻译策略，而在每一个选择后面是译者所处时代背景或者译者本人身份的反映。虽然并不是每一个词汇都能体现出译者的身份细节，但在一个译本成为一个整体的文本时，这个译本就带有了译者留下的烙印，这些烙印记录的或许是译者的时代审美倾向、或许译者本人的偏好、或许是译者所在的文化的历史印记。译者身份在潜移默化的影响译本，而译本也成为了译者身份的记录场，当译本在跨越一个文化进入另一个文化时，作为文化传递者的译者也带着自己的身份参与到了文化的传递过程中。

3.1.2 传教士眼中的翻译

《妙法莲华经》的英译者中身份各异，也各有特色，其中具有类似身份，且处于《妙法莲华经》英译初期的一群译者，即西方的传教士，包括了比尔、李提摩太以及苏慧廉，这三者均英译过《妙法莲华经》，译文出版时间分别为1871、1910、1930。而同为传教士的他们的译本有何差别，此处做一个简单的比较。下表中列举的是三者均翻译过的《观世音菩萨普门品》中的部分内容对照：

表 3.2 比尔、李提摩太、苏慧廉英译《观世音菩萨普门品》中部分词汇对比

中文词	英文		
	比尔	李提摩太	苏慧廉
菩萨	Bôdhisatwa	Saint	Bodhisattva
佛	Buddha	God	Buddha
观世音	Kwan-shai-yin	Hearer of the world's prayers	Regarder of the Cries of the World
威神力	eminent spiritual power	Divine power	august supernatural power
受持观世音菩萨名号	/	hallow the Name	/

罗刹鬼国	Rakshasis	cannibal tribes	Rakshasa-demons
辟支佛	Pratyêka-Buddha	doctors of theology	/
声闻	Srawaka	Buddhist of the old school	/
天大将军	Mahasêna	the great generals of Heaven	/
毗沙门	Vâisramana	gods of luck	/
执金刚	Vajrapani	angels who hold Sceptres	/

英译本中没有对应译文的在上表中则未列出，如表中最后几个词未发现在苏慧廉的节译本中有对应的英译，此段所讲的是观世音菩萨随应众生需要而现三十三相度众生，苏慧廉这一段没有一字一句译出，而是做了概述，只罗列了其中的部分词汇，而在他的合作译者加藤文雄的译本中，这里是一字一句对应译出的，苏慧廉在这里应该是有意省略晦涩的概念，方便英文读者阅读。从表格的英译词汇比较，李提摩太的译文无疑是相当突出的，其中的大部分英文词汇应常见于《圣经》中，而如“受持观世音菩萨名号”的英译“hallow the Name”与《新约》中《马太福音》（*Matthew*）中的第 6 节中的第 9 句话：

“Pray then in this way: Our Father in heaven, hallowed be your name”¹中的表达基本相同，李提摩太英译本中的这种特点可以说无处不在²，这与他基督教本位的立场直接相关。相比之下，比尔和苏慧廉的译本相对更客观，特别是比尔的译文，采用了罗马化梵文词汇，显得学术性很强，苏慧廉的译文在前言中已经说明要照顾读者的感受，因而用词简单。这三者的译文中体现出的态度与他们随着时间的推进对佛教的认识有直接的关系，相关讨论可参见本文第 4.2 小节。

¹ 《马太福音》第 10 页，《圣经》（简化字现代标点和合本，中英对照本），中国基督教两会，2000。

² 有关李提摩太和苏慧廉英译本的相互比较，以及二者在对佛教的持有态度方面的讨论，还可以参见李新德所著《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》的第六章和蒋维金的论文《论苏慧廉对〈妙法莲华经〉的英译与诠释》。

从上表可见，译文的差异不仅是译者身份相关，相似身份的译者的译文的也不尽相同，这与译者各自的理念和经验、译作的目的等有着直接的关联。另外，在现有的关于李提摩太英译本的几个研究的基础上，这里补充说明李提摩太对《观世音菩萨普门品》的英译中几点问题：一为李提摩太是所有英译本中将观世音菩萨看作是女性的唯一译者，但苏慧廉对此显得谨慎，认为观世音本是超越了男女性别的，有关讨论也可见本文第 4.2 小节；二为李提摩太的译本中出现的误释误读，在杨靖的文章《译经背后的真相——李提摩太英译〈妙法莲华经〉探微》中已讨论过此点，而在这种误读在《观世音菩萨普门品》的英译中很是明显，在他所译的观世音菩萨化现三十三种相的一段文字中，原文为“善男子，若有国土众生应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法；应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法”¹，再以后是类似的句式，直到罗列完所有可化现的相后，该一长段文字才结束。李提摩太对首两句的英译为：

My good man, if there are men in any nation who shall be saved by Divine incarnation or indwelling, Kwanyin becomes manifest as Divine, and inspires them with the Law. If it is necessary that doctors of theology should be saved, Kwanyin appears as a doctor of theology and preaches the Law to them.²

英译中将原文意思“应以 X 身得度者，则观世音化现 X 身份来度化此人”均改成了“需要度化 X 时，则观世音化现成一位 X 来度化此人”，把被度化之人的身份与观世音需要化现来度化此人的身份强行关联了起来，往后的英译均是以这种误读出现，虽然是对原文中一个句子的理解失误，但因涉及一大段的文字，顺势造成译文出现一大片的失误；此外，此品的最后一句“佛说是普门品时，众中八万四千众生，皆发无等等阿耨多罗三藐三菩提心”³，李提摩太英译为“God answered : ‘ This time of the universal influence of Kwanyin will enable all living beings to obtain the supremely correct wisdom of the soul.’ ”⁴

¹ 王彬译注，《法华经》，487。

² Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 19-21.

³ 王彬译注，《法华经》，495。

⁴ Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 23.

这里英译也是没有搞清楚“佛说是普门品时”到底是不是直接引语，当看到“说”这种引导直接引语的词汇出现时，就认为后面所跟的内容是直接引语，恐怕是中文学习者在某个学习阶段中比较易犯的错误，由此可知李提摩太译文存在问题除了将佛教附会基督教以外，译文在其他传达原本意思的地方也有不少的问题。关于传教士对翻译的态度，除了上文来自欧洲的三位，在《妙法莲华经》的英译者中还有来自的东亚的几位，即出自中国大陆的 BTTS 的领导者宣化上人和日莲宗出家人士村野宣忠，二者同为佛教寺院的主持。宣化上人被认为是当代的中国传教士（great modern Chinese missionary）¹，“传教士”一词，想必也可用于村野宣忠。将百年前来中国传教的西方传教士和百年后去西方传教的东方传教士对比，是个有趣但又十分复杂的话题。他们传教方面他们有着不少的共性，如翻译经典，兴办学校（苏慧廉和宣化上人均参与过办学），在当地建立教会或者寺院等等活动。但只从翻译经典的活动上看，东西方的传教士也是有差异的，西方传教士们为了传播基督教，从中国文化入手，想尽办法将中国本土的宗教附会在基督教上，这点在李提摩太的译本中体现得淋漓尽致，但 BTTS 和村野宣忠的译本中没有出现任何要与西方的宗教相对比的痕迹，译本显得非常的“中规中矩”。为何东方的“传教士们”不比附西方文化传播佛教呢？

此处做一个简要的分析：百年前的西方传教士对佛教的认识还处于较为匮乏的时期，为传教而深入中国本土文化，需要翻译的是不属于自己的外来的中文典籍，并且倾向于站在基督教本位的立场上进行翻译，这自然避免不了对文本进行各种改动，或者进行佛教和基督教之间各种牵强的宗教比附，以显示自身的优越性。但作为佛教徒的现当代东方传教士们在翻译自己所信奉的佛教典籍时，必然是兢兢业业的，佛教经典在他们的眼中与《圣经》在西方传教士们的眼中同样的神圣，准确的传播佛陀的教义是根本任务，相比于庞大的汉文佛典数量，当代的西文佛典显得相当的稀缺，要传播佛教，当务之急是“译经”。这与古代中国译经事业的进行有相似之处，只要做好译经的工作，自然会有更多西方人接触到佛教，而类似于百年前西方传教士将佛耶进行比附的行为，在现代已经显得没有必要了，因为经过东西方对佛教进行研究的学人等的

¹ Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra (volume one: introduction)*, ix.

努力，佛教走到现代在西方有一定的发展，例如在北美有各种佛教寺院的存在、现当代在西方兴起的“禅学”热，以及在西方学界有了广泛和深入的佛教研究等。这些都是对西方认识佛教本身的良好促进，加上百年前无法匹敌的现当代信息的全球化、媒体的兴起，要认识佛教到底是什么，对一个普通西方读者而言，恐怕并不难，因此为了传教将佛耶牵强的“拉扯”在一起的做法在当代就显得过于天真。这里不是否定宗教之间的某些共性，而是否定各种“牵强附会”的宗教比较，强调宗教各自的独立性。因而，现代东方传教士们重在将经典用西方文字传播出去，译好经典本身，讲好自己所信奉的经典，这已然并非易事了。

3.2 翻译与当代佛典翻译组织

《妙法莲华经》的英译中，有两个译本涉及到专门的翻译组织或者机构对翻译活动的参与，其中一个为佛教促进协会（Bukkyo Dendo Kyokai），另一个为佛经翻译委员会（Buddhist Text Translation Society）。在大部分《妙法莲华经》的译者为个人的情况下，这两个参与翻译活动的组织或机构显得引人注目。相对而言，个人译者在翻译中对各种问题作出决策时可以快速简单，而有众多人参与的翻译“团体”如何运作，这不得不令人好奇；除此之外，这种翻译团体也使人容易联想到曾经繁荣一时的古代各大高僧坐镇的译经场，今朝是否还原了昔日的译经繁荣，今昔佛典翻译组织有何共通之处，又有何差异，古代译经场对当下又有何种借鉴意义，均是本小节将探讨的问题。

3.2.1 佛教促进协会

佛教促进协会（Bukkyo Dendo Kyokai, Society for the Promotion of Buddhism, 简称 BDK）于 1965 年由沼田叶垣（Yehan Numata, 1897-1994）创立（沼田叶垣同时也是日本三丰公司（Mitutoyo Corporation）的创始人），2008 年日本政府修订了组织机构的合法分类办法，2013 年 BDK 被日本政府重新分类为公益财团法人。BDK 的宗旨在于通过传播慈悲、互联、文化和研究等佛教精髓，这些同时也是日本文化的基础，来促进、提升人类福利和世界和平，它希望通过其全球的教育项目为佛陀教义提供一个现代的解读并创造更具有同情心的人性，致力于现代社会的发展。它是一个非宗派的组织，也并不成立任何特别的佛教学校，而致力于发展广泛的活动和项目来促进和传播佛教智

慧，最终为全球和平做出贡献。为实现这些目标，BDK 积极的参与以下事业：1）建立和编辑佛陀教义的当代理解，提供各类佛教文本的外文翻译和传播这些文本；2）为推动佛教精神、文化和研究的杰出个人提供资金资助和组织表彰奖励计划；3）支持为推动佛教精神、文化和研究的教育计划；4）为推动佛教文化的项目提供物质设施以实施计划；5）其他需要并开发的支持该组织宗旨的项目。

同时，BDK 发展并支持各种国内外的活动，例如：a）翻译、出版并向世界范围内分送《佛陀的教义》¹（*The Teaching of Buddha*），b）翻译并出版中文三藏的英文版本，c）资助 BDK 佛教传教士研讨会（Buddhist Missionary Seminar）和其他佛教相关的讲座和研讨会，d）学术博士后奖学金项目，e）为推动佛教精神精髓和文化工程的组织提供资金帮助，f）佛教音乐的现代化及其普及。

1982 年佛教经典的英译项目启动，此年，BDK 的创始人沼田叶垣建立了“英文三藏翻译项目编辑委员会”（Editorial Committee of the English Tripiṭaka Translation Project）。BDK 认为汉日经典（Sino-Japanese Canon）是各种经典中规模最大的，现今汉日经典中的标准版本为包含日本佛教作品的 100 卷的《大正新修大藏经》（Taishō Canon），其中包含 3360 个作品，11970 章。

为将佛法传播到英语世界中，BDK 认为有必要英译全部的《大藏经》，但整个工程在短时期内完成是极其困难的，编辑委员会拟定了 139 本佛教作品作为计划的第一个阶段任务，为助于这个大项目的完成，1991 年，在美国加州伯克利的翻译与研究沼田中心（Numata Center for Translation and Research）建立了 BDK 英译三藏系列的出版委员会。现有 69 部作品共 41 卷完成翻译，剩余作品由十多个国家的佛教学者正在翻译中²。第一阶段的英译本预计在二十世纪发行，在此后的十到二十年中预计发行第二个系列。自 2008 年起，

¹ 此书是释迦牟尼佛教法的集合，不仅包含传播到日本的超过五千册的经书的重要精髓，还包括了传播到南亚的巴利文经书的选集，这些内容被编纂成了一本易懂的书，如此无论之前是否对佛教有了解，每个人都能接收到这些教义。

² 参见 English Translation of the Buddhist Canon and Publication Project，http://www.bdk.or.jp/english/english_tripitaka/publication_project.html。2019-4-28

BDK 开始在网络上线可下载的英文佛经，且每年会出一个简讯说明在该年中完成的翻译情况，其中也包含学者对部分译本的评论。

对于 BDK 现阶段的翻译情况，在最新出来的 2019 年的简讯¹中可以看到，2018 年出版了三部经书，分别为《长阿含经》第三卷、《药师琉璃光如来本愿功德经》和《月上女经》，委员会宣告了目前完成了第一个阶段的 139 部文本的百分之六十，同时认为其所做的翻译事业是具有历史重要性的，佛教在东亚传播的历史长河中，翻译是由帝王和政府机构支持的，故而也认为此项翻译工程可以媲美为一个国家性的工程；BDK 线上翻译文本网站每月的点击量都数以千计，单从 2018 年的每月 5000 次的下载量来看，读者需求量是必然的；委员会在 2017 年 12 月的编辑委员会上也督促还未完成翻译的译者们在新的截至日期之内完成翻译，新的目标日期为 2027 年 12 月。

作为一个组织性的翻译机构，BDK 对英译有其自身的规定，该规定在 2008 年 1 月 1 日的简讯中出现过修订本，共十六条内容如下：

1. 将汉文佛经英译的主要目标为传播佛教传统，推进佛教研究。
2. 翻译目标的主要文本为《大正新修大藏经》，未包含于其中的文本将从明治时期（1868-1912）之后的出版物中获取。
3. 原则上，文本需要翻译完整，而非翻译其中部分，并通常伴有译者的前言，前言中应该有在文本的历史背景下对它的讨论，以及它在经典中的地位，并提供文本诸作者与最初译者的相关生平信息，列出该文本的任何其他的中文、藏文等文字版本。
4. 为帮助读者理解文本，应该提供尾注。但是，不提倡过多的注解。尾注应该简洁但不应该只用来提供属于的定义；术语应该由译者提供在词汇表中。至于翻译，编辑委员会和出版委员会将保留脚注的编辑权力。
5. 译者将明确署名。
6. 梵文术语的中文音译词将被翻译成英文，除了专有名词，其原名称尽可能的保留。对于陀罗尼和咒语，诸如在密教经典中的此类内容，梵文形式将在翻译中（放在括号里）补充出来。

¹ BDK 的简讯自 2008 年始，每年均出，可参见 English Translation of the Buddhist Canon and Publication Project, http://www.bdk.or.jp/english/english_tripitaka/publication_project.html.

7. 对于中文的专有名词，会给出拼音。虽然威妥玛式拼音法同样可以接受，但编辑们会将其转换成拼音。对于日文的专有名词，将采用罗马化日文音译。
8. 若某个特别的文本有多个中国文版本，原则上，只翻译一个，但译者需要在他/她的前言中提及其他的版本。
9. 在书套和书名页上，书名以标准英文出现，包含多个文本的卷将会使用卷名。英文、梵文、中文、日文的书名将出现在每个单独文本上的调整后的书名页上。
10. 参考书目应该包括所有先前从中文（或者其他原文本）翻译成其他欧洲语言的译本。所有参考条目应该包括手稿或文本的名称、译者姓名、出版者及出版年。若为期刊论文，请提供卷号、年等信息。
11. 书中将不会打印出中文字。请在递交前从文本文件中移除所有的中文字。
12. 译本应该同时以数字数据和打印件（或者 PDF 文档）形式递交给编辑委员会。

1) 数字数据

- i) 文档应该保存为 A、本地应用格式，优先选择 Microsoft Word B、RTF（富文本格式）C、ASCII 文本文档
- ii) 有关上述文件中的字体，需要提供足够的信息。若有必要，字体文件要一并发送。
- iii) 数据通过以下方式发送 A、可移动媒介，如 3.5FD 盘（diskette(s)）和 CD-R（寄送 3-14, Shiba4-chome, Minato-ku, Tokyo, 108-0014 Japan）或者 B、电子邮件（发送到 bdk@bdk-jp.org）

2) 打印件

- i) 在纸质打印件中所有的编辑记号和/或梵文/中文/日文变音符应正确显示
 - ii) 在符合以上提及条件的情况下可用 PDF 文件代替该打印件。
13. 所有的最终编辑决定由编辑委员会和出版委员会做出。在编辑过程中，将全面咨询译者，译者有机会检查已完成的复制编辑工作。应译者要求，伯克利的出版委员会可提供一份“编辑风格指南”给译者。

14. 译者将由编辑委员会直接告知报酬率（除了特殊情况外）。请注意支付给译者的数额为净额。由译者因版权、邮寄、文字处理等产生的费用将不予补偿。
 15. 对于需要两年以上完成的精细工作，译者可以提交部分或一年的工作价值的原稿（即 20-30 页的《大正大藏经》）。
 16. 在编辑委员会支持下的执行的翻译的版权由 BDK 和佛经翻译和研究沼田中心持有并保留。出版委员会和沼田中心执行所有版权。
 - 1) 从译者处收到的译稿将不予退还。
 - 2) 理解报酬包含版权转让费。
 - 3) 若译者意愿出版另一个版本（即为学术目的含有详细的注解），只能以书面形式从版权所有者处请求许可，并从 BDK 和沼田中心获得许可后方可行。
 - 4) 第二次出版只能在最初的 BDK 版出版后的五年后可允许。
 - 5) 该不同的学术出版必须与 BDK/沼田中心的出版版本有明显差异。
- 注释：若在规定期限内对编辑委员会发送的书面翻译要求无回应，将被认为是默认的拒绝，并选择另一个译者。¹

这里面的第 11 条在 2016 年的简讯中做出了修改，修改后为：中文字不可出现在译本主文本中，然而可在其他部分使用，即，译者的前言、脚注、参考书目和词汇表，但数量应该保持在最小量。这些规定还说明了翻译中某些词汇的处理方式、BDK 与译者之间的酬劳关系。

从 2019 年的简讯来看，BDK 并非不知道古代佛经翻译的情况，但是 BDK 虽然是一个组织机构，但是从其出版的英译文本来看，它并没有借鉴中国古代译场的团队合作翻译方式，而是将每个文本交给签约的译者，且每个译本有单独的译者署名，一个译本的译者最多两名，而且各个译本的译者来自于多个国家。负责英译项目的两个委员会，编辑委员会和出版委员会的成员以高校中的学者居多，包括有创办数字佛教词典（Digital Dictionary of Buddhism，简称 DDB）的查尔斯·马勒（Charles Muller），与 DDB 和数字化的《大正藏》前 85 册的 SAT 线上数据库（SAT Daizōkyō Text Database）²都有合作，

¹ 参见网页 English Translation of the Buddhist Canon and Publication Project, http://www.bdk.or.jp/english/english_tripitaka/publication_project.html 中标注为 2008 年的简讯。

² 关于该数据库，参见 SAT Daizōkyō Text Database, https://21dtk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html.

而这两个是国际上学者广泛使用的主流数据库。日本对佛教在世界范围的传播是有领先作用且功劳甚大的，日本佛教学者或者受益于日本的佛教学者众多，其中不乏影响力广泛及在学界颇有建树之人，BDK 在这样的基础上，广泛邀请这样的学者参与翻译工程，其国际化是可想而知的。

3.2.2 佛经翻译委员会

法界佛教总会（Dharma Realm Buddhist Association），前身为中美佛教总会，是宣化上人于 1959 年在美国创立，以翻译经典、弘扬正法、提倡道德教育、利乐一切有情为己任，将佛教的真实义理，普遍传播到世界各地，使个人、家庭、社会、国家，乃至世界能受佛法熏习而趋于真善美的境地。

宣化上人（1918-1995）原籍为吉林省双城县（现划入黑龙江省）人，俗姓白，名玉书，又名玉禧。幼时受县城孝子常仁大师之孝德所感，发愿效法，朝夕礼佛并向父母三叩首。后皈依佛教，十九岁母逝，后在常智大师处披剃出家，法名安慈，潜心修道，参访耆德，蒙虚云老和尚传授法脉，赐法号宣化，为禅宗沩仰派第九代接法人，摩诃迦叶初祖传承的第四十五代。1949 年赴香港弘法，建立道场，讲解经典。1962 年只身赴美，以旧金山万佛圣城为枢纽，相继于美、亚、澳洲等建立二十余座佛教寺院道场，建立起育良小学、培德中学、法界佛教大学等教育机构，以及设立译经院、印经会、宗教学术研究院、居士训练班等，逐步为佛法在西方的传播打下基础。宣化上人出家之三大愿，一为在佛教里办教育，二为将三藏十二部皆译成西方文字语言，流通全世界，三为在美国建立佛教基础，由此看来正一步步实现。

关于 BTTS，前身是最初于 1973 年在美国旧金山华盛顿街成立的国际译经学院，后于 1977 年合并于法界佛教大学内，成为译经学院，再于 1992 年于柏林根市正式成立国际译经学院及法界佛教总会总办事处，旨在翻译经典及其出版。历来自中文译出的佛经以及宣化上人的浅释文本，计有英文、法文、西班牙文、越南文、日文等译文两百多部，中英双语对照版佛经、法语开示五部。

在 1977 年出版的第一卷 *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra* 的扉页上，说明了翻译是由 BTTS 完成，不过译经任务分配给出了具体的对象，主要译者为 Bhikshuni Heng Yin（Bhikshuni，比丘尼，对女性出家人的称呼），审

阅由 Bhikshuni Heng Ch'ih 承担，编辑由 Upasika Kuo-lin Lethcoe (Upasika, 优婆塞，对男性学佛居士的称呼)，另有证实人，即宣化上人。这个任务分配署名让人纳闷的是，一个团队的翻译工作参与人数怎么那么单薄，除了有证实人，基本与单独个人译者翻译然后交由编辑审稿无太大差别呢？但事实并非如此，在这几个署名的背后有一个有体系的翻译团队的支撑。

在主要译者 Bhikshuni Heng Yin 所作的“译者导言”中，可知宣化上人采用了许多生动的故事轶闻譬喻来讲解《妙法莲华经》。宣化上人当时为中美佛教协会会长，金山寺住持，国际佛教文本翻译院的院长，在美期间讲解大乘佛教，1968 年开始在旧金山讲《楞严经》，随后用整整两年的时间讲解《妙法莲华经》。在“编者前言”中，他被称为现代中国传教士（“modern Chinese missionary”）¹，对该经的讲解受众为在美国新成立的僧团。整个 BTTS 机构具体的成员及分工在译本末有详细的记录，如下表所示：

表 3.3 Buddhist Text Translation Society 构成

分工	人数	身份
Chairperson	1	住持
Primary Translation Committee	14	出家人 10 人，居士 4 人
Revision Committee	17	出家人 7 人，居士 8 人，大学教授 2 名
Editorial Committee	20	出家人 11 人，居士 8 人，大学教授 1 人
Certification Board	11	出家人 6 人，居士 5 人
Others (Dharma Postman)	1	居士 ²

因为某些人员身兼数职，故总人数并非简单的叠加，经过对名单的整理，计算出其中的总人数为 36 人，其中除了三名教授（分别来自加州伯克利大学、旧金山州立大学、印第安纳大学）外，其他人员均为出家人和居士。

¹ Buddhist Text Translation Society, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra (volume one: introduction)*, ix.

² 原文中没有加称谓词，但依据人员名单中所有出家在家学佛者名称均以其法号列出，其中的男众在家居士均以“Kuo”起首，因此，推定属于“Other”中的“Kuo T'o Gray”也应该为居士身份。

BTTs 的翻译工作有一个较为缓慢的起步过程，最初因为宣化上人并不懂英文，某些弟子虽然有高学历，但是中文能力非常欠缺，上世纪六十年代底，宣化上人还办有中文夜校，教授弟子中文，同时还想办法让弟子学习梵、法、德、西、日、英语。**BTTs** 有自己的一套翻译工作流程，宣化上人的指导思想大体如下：翻译完成时，每个人都应该研读它，看是否有问题，在翻译佛经时应该运用每个人的智慧，若有意见都能提出，询问意见以举行正式僧众会议的流程实现，缓慢通读翻译的经文并询问每个人的意见，然后修改，如此反复，共三次，每个人都对翻译负有责任，只有当每个人意见一致时，翻译才能通过，翻译不是一个人的工作，而是众人力量的结合，由此希望为未来的人们建立一个可以效法的模式；翻译有三个原则，信、雅、明（*faithfulness, elegance, and clarity of meaning*），以信为首要原则，首先应保证意思的正确性，若语法让句子显得怪涩，应让句子顺畅，而不应添加自己的解释；对当前的翻译，意思清楚能懂则足够，不需要把它美化得像刺绣一样漂亮，如果未来人们不满意当前的翻译，我们至少为他们提供了重新翻译的一般性翻译基础；翻译应该简单清楚，没有必要非得用梵文，在英语中没有的词，必要时可以用梵文，如果有，应该用该国人们容易理解的词，翻译的目的是普及经文，让读者一读就能明白，我们能做到这样就足够，如果故意用很难的词翻译，读者会迷惑；只要有逻辑性且有意义，对佛经的任何理解都可以接受，不用太死板，只要意义得到了传达就足够了；翻译时不要在词上面吹毛求疵，否则会离意义越来越远而不能完成一个好的翻译，翻译过程中需要灵活动态，不可囿于自己的想法顽固不化；翻译能开发和增长智慧，翻译时需要有正见正知，要保持正义感，不可为讨人开心而偏狭琦语，要像法官判案一样果断，有决心和勇气，我们应该以客观的方式翻译，不囿于语言，用智慧翻译，不怀有一丁点儿个人情感，否则易犯错；翻译时应该想象释迦牟尼佛在宣讲这部经典时候的想法、意图是什么，为何佛要宣说此经，要用自己的思想去理解佛在经典中所讲的教义，才能获得微妙的意义，**BTTs** 的人员应该遵守八个原则：每个人在这儿一起讨论研究，而不需要争吵，这不是胜负的问题，无人输赢，人人平等，共同进步；要以严肃认真勤奋的态度对待翻译这一神圣的工作，我们所做的翻译工作将会对未来的人类产生重要的影响，翻译前需默念：礼敬十方佛、法、僧，

望三宝加持拥有正知正见，开大智慧。宣化上人对于佛经翻译的重要性有这样的说法，“佛法的传播是非常重要的任务，但佛典的翻译对于整个佛教的传播而言更为重要”（*Propagating the Dharma is a very important task, but the translation of Sutras is even more important in terms of the propagation of Buddhism as a whole*）¹可见佛经翻译在佛教的传播中有及其重要的位置。

BTTS 成立之时，设立了四个翻译委员会，从上表也可看出，分别为：翻译委员会、修订委员会、编辑委员会和证实委员会，翻译相关人员不仅仅在学术层面学习佛法，也会参与修行实践。BTTS 翻译的具体步骤如下：

- 1) 将（大师²的授课内容）从卷盘磁带（reel-to-reel tapes）转入盒式磁带
- 2) 誊写（盒式磁带中的大师中文授课内容）
- 3) 输入中文数据
- 4) 检查中文誊写
- 5) 校验中文（多次）
- 6) 润色中文（多次）
- 7) 证实中文
- 8) 翻译为英文
- 9) 双语校阅
- 10) 润色英文翻译（多次）
- 11) 证实英文
- 12) 双语校阅（多次）
- 13) 双语证实
- 14) 首次电脑排版
- 15) 校阅（多次）
- 16) 电脑上修改
- 17) 第二次排版
- 18) 校验（多次）
- 19) 在电脑上修改

¹ Buddhist Text Translation Society, <http://www.cttbusa.org/cttb/btts2.asp>.

² 原文为 Master's lecture，应该指宣化上人，但上人 1995 年圆寂后，不知这个翻译流程是否有改动。

20) 出样品（银盐相纸）

21) 设计图片/图案

22) 打印¹

从整个步骤来看，BTTS 的翻译工作的步骤划分得细致而谨慎，完成中文誊写要经过四个步骤，然后再经过校验、润色、证实三步才完成中文中文底本的定稿，然后才是第 8 步英文翻译，此过程在上文有叙述，是缓慢、细致而三次反复的，之后是译文的校验、润色、证实，再是双语的校阅和证实，录入电脑后再经多次校阅和排版才完成所有翻译内容的定稿。

BTTS 的翻译工作，并不是直接拿出某个版本的中文经文，然后翻译为英文，翻译工作的起始内容是宣化上人的讲座，上述 BTTS 的工作基础以及目的，注定了它不能拿起一本佛经就开始着手翻译。宣化上人作为佛经的讲解者，需要把经文内容一句一句剖析给听众，使在座的弟子等人明白后，才能依靠他们，共同把佛经包括讲解的内容翻译成英文，以传播入当地大众中，也让大众通过宣化上人的讲解来理解经文的意思。这种翻译模式实际是一个以身作则的方式，即只要弟子们能通过讲解明白经文的内容，那么这些讲解内容也能让其他大众明白。所以可以想象到《妙法莲华经》的英文本完整的出现经历了长达二十年的时间，是有它的原因的。

BTTS 和 BDK 相较之下，或许是有中国传统译经道场及其话语的影响，BTTS 的翻译方式或者某些理念显得传统，而 BDK 则显得现代化十足，如报酬方面。现如今汉文佛经的英译基本可以比拟于佛经东传入中土不久后的翻译状况，都需要从头做起。BTTS 和 BDK 是在这种背景下出现的翻译组织，都在探索属于自己的翻译模式，都有将整个汉文藏经全部翻译的宏图大愿。在全球化的时代，汉文佛经非常容易获取的情况下，英译事业不需要像古代的佛经汉译那样需要到远方取经，因此，专注点可以放在语言转换和传播上。翻译组织的运动方式差别必然会导致各自对翻译实践各个环节的影响。BTTS 作为一个僧团组织，以集体为重，以传播佛法为宗旨，在翻译的同时注重教化，以读者能理解为主，这点从 BTTS 译本中比译文篇幅更多的解释以及其平实的用语中可以看出。可以想见的是，由多人形成的组织集体翻译的不同佛典文本，译

¹ 参见 Buddhist Text Translation Society, <http://www.cttbusa.org/cttb/btts2.asp>。

文风格更加稳定。相比之下，BDK 自称为非宗派组织，主要以译本为主，注重单个译者的知识版权，并希望以最快的方式翻译，译本的风格只能体现出译者的个人翻译风格。同样可以想见的是，除非订立同一的翻译标准，否则该组织牵头的佛典翻译系列中的译本，因各自译者不同，会形成各自的风格。

3.2.3 当今佛经翻译组织与古代佛经翻译组织比较

关于中国古代佛经的译场设置以及翻译的工序，自上世纪八十年代以来就有了不少文献已经对其做过探究，内容或针对某一个译经大师所在的译场，如《鸠摩罗什与中国古代译场制度的确立》¹等，或针对译场制度的总体历史梳理，如《中国古代的佛经翻译与译场》²、《中国佛经译场的回顾及其对当今佛籍整理的启示》³、《我国古代译场制度的发展及其影响》⁴等，也有探讨古代译经对后世翻译活动的影响或者建议的，如《中国古代佛经译场对后世翻译活动的影响》⁵、《我国古代佛经译场制度对当代科技翻译活动的影响》⁶，或者将其与《圣经》翻译活动相互对比的，如《机构性翻译的“场域”视点——佛经译场与圣经译委会比较》⁷。现今佛典翻译的译场在国内或者国外均存在，或因为当下的佛典翻译并未受到足够的重视，所有现有的文献中还未见有对当前佛典翻译译场的研究出现，本节将讨论同属于佛典翻译活动的古代译场与现代译场之间的异同比较。

这里基于前人的对古代佛典译场的研究，对古代的佛典译场做一个简述。汉文佛典翻译约始于东汉，止于北宋，历经约一千年，经过了长时间的发展才形成了有规模与工序的译场制度。佛典的翻译最初主要由外国僧人翻译（如公元一世纪中期时，安息国太子安世高的译经），到外国僧人与汉族人二人合译（如公元一世纪后期月支国僧人支娄迦谶在洛阳与汉人合译），再到由外国僧人与汉族人多人共同合作的翻译方式（如公元二世纪中后期，晋朝时期的竺法

¹ 李惠玲，《鸠摩罗什与中国古代译场制度的确立》，《河南师范大学学报》（哲学社会科学版），2005(06):85-86.

² 苑艺，《中国古代的佛经翻译与译场》，《天津师院学报》，1982(02):74-78+84.

³ 邵璐，《中国佛经译场的回顾及其对当今佛籍整理的启示》，《河西学院学报》，2004(01):82-86.

⁴ 刘长庆，《我国古代译场制度的发展及其影响》，《襄樊学院学报》，2007(04):51-57.

⁵ 谢冰，《中国古代佛经译场对后世翻译活动的影响》，《淮南师范学院学报》，2005(04):51-53.

⁶ 陈炽、李广践，《我国古代佛经译场制度对当代科技翻译活动的影响》，《湖北师范学院学报》（哲学社会科学版），2009，29(03):146-150.

⁷ 任东升、裴继涛，《机构性翻译的“场域”视点——佛经译场与圣经译委会比较》，《解放军外国语学院学报》，2012，35(06):76-82.

护与弟子竺法乘、竺法首，以及聂承远、聂道真、张玄伯等等人的合作译经），再形成了“我国历史上有文字记载的第一个地点固定、分工明确、集体合作的译场”¹，即公元四世纪由苻坚建立于长安的译经道场，从《高僧传》记载的在此译场译过经的僧伽跋澄词条中，可以看出此时的分工包括口宣、证文义、译语、笔录、校订五个工序了²。后来译场逐步出现并在规模上有扩大趋势，如慧远在庐山组织的般若台译场、佛陀跋陀罗参与的晋代的道场寺译场、浮陀跋摩参与的凉州城的闲预宫译场，以及鸠摩罗什领导的长安逍遥园西明寺译场，在《高僧传》中记载的这些译场参与人数逐步攀升达至几百人，到鸠摩罗什译场，不仅人数庞大，且有名人物不少，人才云集；到了隋朝，有阇那崛多、达摩笈多等参与的长安大兴善寺译场、彦琮参与的洛阳上林园翻经馆，到了唐朝，也有长安大兴善寺译场、玄奘参与的慈恩寺、弘福寺，以及义净参与的长安大荐福寺等译经院，这时期由本国僧人，如玄奘和义净，担任主译是隋唐佛典翻译作为成熟期的一个突出特点³。到了宋朝，公元 980 年在太平兴国寺专门建立译经院，复兴佛经翻译事业，后因缺乏梵本新经，译事时断时续，维持到宋徽宗政和时期（约公元 1111 年）为止⁴。

关于古代佛经翻译译场的组织制度或者分工情况，以鸠摩罗什译场为例，从《出三藏记集》卷 8 中所记，僧叡为《大品经》译本所作的序文中可以看出：

以弘始五年岁在癸卯四月二十三日。于京城之北逍遥园中出此经。法师手执[*]胡本口宣秦言。两释异音交辩文旨。秦王躬[12]揽旧经。验其得失。咨其通途。坦其宗致。与诸宿旧义业沙门释慧恭僧碧僧迁宝度慧精法钦道流僧叡道恢道徽道恒道惊等五百余人。详其义旨。审其文中。然后书之。以其年十二月十五日出尽。校正检

¹ 苑艺，《中国古代的佛经翻译与译场》，76。

² 苑艺，《中国古代的佛经翻译与译场》，74-76。

³ 参见苑艺，《中国古代的佛经翻译与译场》，76-78；蓝吉富编，《中华佛教百科全书》第九卷，5928。

⁴ 参见蓝吉富编，《中华佛教百科全书》第九卷，5920；蓝吉富编，《中华佛教百科全书》第五卷，2493。

括。明年四月二十三日乃讫。文虽粗定。以释论[13]捡之犹多不尽。是以随出其论随而正之。释论既讫。尔乃文定。¹

《妙法莲华经》也是在逍遥园中翻译的，这里涉及的译经工序包括：（1）读梵文（2）口译汉文（3）参考核对汉梵是否符合（4）详寻经文义旨（包括秦王姚兴亲自阅览旧经校验、各位沙门的审定）（5）审定文藻（6）书写译文（7）校正（8）用释论（该经的论疏）检验（9）定稿²。这其中的用所译经文的论疏来检验文字一步，在这里应该属于《大品经》较为特殊的一个步骤，引文中的“释论”是指包含《大品经》注释的《大智度论》。《大智度论》为公元前后的天竺国龙树菩萨晚年所作的解释《摩诃般若波罗蜜经》的巨著，在弘始四年的时候由鸠摩罗什在逍遥园翻译成中文，弘始五年，鸠摩罗什才翻译出《大品经》。而未见有《法华经》的汉文经疏先于汉文《法华经》出现，因此，在《妙法莲华经》的翻译中，此步骤应该是没有的。

译经过程中设定的职位，根据赞宁（919-1002）在《宋高僧传》第三卷“译经篇之三”中的记录，明细了译经相关的十种职位：

或曰。译场经馆设官分职[2]不得闻乎。曰此务所司先宗译主。即赍叶书之三藏明练显密二教者充之。次则笔受者。必言通华梵学综有空。相问委知然后下笔。西晋伪秦已来。立此员者。即沙门道含玄曷姚嵩聂承远父子。至于帝王。即姚兴梁武天后中宗。或躬执干。又谓为缀文也。次则度语者。正云译语也。传度转令生解。亦名传语。如翻显识论沙门战陀译语是也。次则证梵本者。求其量果密能证知。能诤不差所显无谬矣。如居士伊舍罗证译毘奈耶梵本是也。至有立证梵义一员。乃明西义得失。贵令华语下不失梵义也。复立证禅义一员。沙门大通充之。次则润文一位。员数不恒。令通内外学者充之。良以笔受在其油素。文言岂无俚俗。傥不失于佛意。何妨刊而正之。故义净译场。则李峤韦嗣立卢藏用等二十余人次文润色也。次则证义。盖证已译之文所诤之义也。如译婆沙论。慧嵩道朗等三百人考正文义。唐

¹ 僧叡，《大品经序》，CBETA 2019.Q2, T55, no. 2145, p. 53b3-13, [*10-9]胡=梵【元】【明】*。[12]揽=览【三】*。[13]捡=校【明】。

² 在苑艺的《中国古代的佛经翻译与译场》的第76-77页中总结了十个步骤，但笔者认为其中的第“（七）勘削冗长成句（八）润色文辞”和第“（十）写出序言”在序中未见明确出处，因此笔者依照序言另外总结了九个步骤。

复礼累场充任焉。次则梵呗。法筵肇启梵呗前兴。用作先容令生物善。唐永泰中方闻此位也。次则校勘。讎对已译之文。隋前彦琮覆疏文义。盖重慎之至也。次则监护大使。后周平高公侯寿为总监检校。唐则房梁公为奘师监护。相次许观杨慎交杜行顗等充之。或用僧员。则隋以明穆昙迁等十人。监掌翻译事詮定宗旨。其处则秦逍遥园。梁寿光殿瞻云馆。魏汝南王宅。又隋炀帝置翻经馆。其中僧有学士之名。唐于广福等寺。或宫园不定。又置正字。字学玄应曾当是职。后或置或否。¹

由引文可知十种职位及其涉及的具体工作为：

- 一. 译主，翻译事业的中心人物，精通显密二教，手执梵本，宣读经典原本，讲解其义，“叶书之三藏”，即记录经文的贝叶；
 - 二. 笔受，通晓梵文和汉文，贯通佛教空宗和有宗，问清楚确切意思再下笔，将梵文意义写成汉文，或称为缀文，有些帝王可能参与主持；
 - 三. 度语，即译语、传语，当译主不懂华言时，由度语翻译成汉语，如罽宾（今克什米尔一带）的般若译《四十华严》时，有洛阳的广济担任译语；
 - 四. 证梵本，检验翻译过程中梵本显示的意义没有谬误，后立证梵义一职，明确梵本意义得失，好让汉语译文不失却梵文表达的意义，后又设立证禅义一职，。这个职务或需要很高的佛学修养甚至修正的功夫；
 - 五. 润文，润饰译文，人数不定；
 - 六. 证义，证译文所诠释的意义是否有误；
 - 七. 梵呗，译业开始前举行的仪式，赞叹三宝的职务，整肃译场人员威仪，启发护法的善心。类似佛教音乐队；
 - 八. 校勘，校阅译文；
 - 九. 监护大使，常由朝廷高官充任，也有僧人担任，担任监掌翻译事业、詮定翻译宗旨的职务，是一种名誉上的事业的监督。
 - 十. 正字，当音译梵语时，调查其文字是否正确，需精通梵语与汉语的发音。
- 如玄应在玄奘的译场、慧琳在不空的译场担任此职位，之后前者出《一

¹ 赞宁，《宋高僧传》卷3，CBETA 2019.Q2, T50, no. 2061, pp. 724b28-725a1, [2]≠可【宋】。此处下划线为笔者所加。

切经音义》二十卷，后者在此基础上将其扩大为一百卷，成为我国音韵学的一项贡献。¹

从上一小节可知，全译本涉及到的翻译组织有两个，一个是 BDK，另一个是 BTTS。从 BDK 的多个不同佛典的英译本可以看出，译者署名是变化的，最多为两人，每个译本由各自担任的译者完成，而并没有统一的一个团体共同协作翻译。相比于 BTTS，后者与中国古代佛典译场更有比较价值，也更有亲缘性，因此此处主要论及 BTTS 与古代佛经译场的比较。

BTTS 的团体翻译成员虽不如鸠摩罗什时期几百人的规模宏大，但也有三十多人共同参与，其中也包括了某些高校的教授，设立了四个翻译委员会：翻译委员会、修订委员会、编辑委员会和证实委员会，分工也有序，共细分了二十多个步骤，这里将 BTTS 的工序与赞宁记载的工序并列比较，如下：

表 3.4 BTTS 译场和古代译场的职务分工比较

BTTS	古代译场	古代译场职务对应 BTTS 职务序号
1. 将（大师的授课内容）从卷盘磁带（reel-to-reel tapes）转入盒式磁带 2. 誊写（盒式磁带中的大师中文授课内容） 3. 输入中文数据 4. 检查中文誊写 5. 校验中文（多次） 6. 润色中文（多次） 7. 证实中文 8. 翻译为英文 9. 双语校阅	一. 译主	1
	二. 笔受	2、3（也可包含第 8 步，即 BTTS 的笔受包括中文和英文的文本，而古代为记录译文）
	三. 度语	8
	四. 证梵本	4
	五. 润文	6、10、 <u>14、16、17、19、20、21、22</u> （包括

¹ 对唐代译场职位设置的学者之间所列有细微差别，如宛艺在《中国古代的佛经翻译与译场》中细分为 13 种，但笔者认为其中某些职位解释，比如“梵呗”等与《宋高僧传》记载不符；蓝吉富编，《中华佛教百科全书》第九卷，第 5921 页中的分类与笔者认为的一致，此处对“度语”“梵呗”“监护大使”“正字”的职位描述参见了此条文献。

10. 润色英文翻译（多次）		润色中文和英文，古代只润色汉文）
11. 证实英文		
12. 双语校阅（多次）	六. 证义	7、11、13（包括证义中文和英文，古代只证义汉文）
13. 双语证实		
14. 首次电脑排版		
15. 校阅（多次）	七. 梵呗	/
16. 电脑上修改		
17. 第二次排版	八. 校勘	5、9、12、15、18（包括单独校勘中文和英文，以及二者互校）
18. 校验（多次）		
19. 在电脑上修改		
20. 出样品（银盐相纸）	九. 监护大使	/
21. 设计图片/图案		
22. 打印	十. 正字	/

上表中 **BTTS** 的译主可以说是宣化上人，他的角色类似于古代不懂汉语的外国译主；古代译场“五.润文”一步对应的 **BTTS** 的步骤中，下划线标出的步骤为排版、在电脑上修改、出样品、设计出版图片、打印等现代工序均为对译本的修饰，本文将其统一列入“五.润文”一步；古代译场的“笔受”“润文”“证义”“校勘”四步的对象为一种语言，但在 **BTTS** 的步骤中均涉及到两种语言，而“七.梵呗”“九.监护大使”“十.正字”三项在 **BTTS** 中是没有的，**BTTS** 没有在翻译之前的唱诵梵呗的仪式，而“监护大使”主要涉及到古代朝廷对译事的支持监督，若 **BTTS** 设立类似于在古代精通梵汉语的“正字”一员，从 **BTTS** 对名称词的音译中采用了罗马化梵文的方法来看，就应该是精通梵语、中文和英文的人员，但 **BTTS** 的工序中没有专门列出该职务对应的工序。

因此，**BTTS** 工序中可以对应的古代译场制度的职位有七个，除却了“七.梵呗”“九.监护大使”“十.正字”，**BTTS** 在“二.笔受”“五.润文”“六.证义”“八.校勘”几步的工作较为细致，反复且多次，比如“笔受”一步中不

仅要写下英译文，还要写下中文，由此反应出 BTTS 对待翻译的细致谨慎的态度。从 BTTS 在美国的成立过程，可以知道它有“白手起家”之感，翻译也是如此，这相当于早期的佛经翻译，由外来僧人和本地人合译，直到出现通原语和目标语的外来僧人或者通双语的本国人的出现，这类人员可以用全译本中的村野宣忠来做比方，只是村野宣忠没有组织一个多人参与的译场，而是独自完成的。另外，BTTS 也可以说是一个民间组织，不像鸠摩罗什和玄奘等人有朝廷的大力支持，但它能组织出译经的几个委员会，拥有几十人参与的译经团队，想必也 因为宣化上人本身是中国大陆的僧人出生，受到了古代译经的影响，因此，可以说，BTTS 的译经拥有承袭古代佛经翻译传统的特点。

3.3 翻译与译本背后的力量

译本的生成过程中受到各种因素的影响，勒菲弗尔在讨论一个文化中的各种子系统，比如文学系统和其他系统之间相互作用时，提到这种相互作用由“文化的逻辑”（logic of the culture）控制，而对文学系统来说，控制这种逻辑的因素有两个，一个为文学系统以内的因素，比如译者、评论人等，另一个则为该系统以外的因素，比如赞助者，即能促进或者阻碍文学的阅读、写作和改写的个人或者机构，赞助者可以通过意识形态、经济利益和权势地位等三个因素对译作施加影响¹。在《妙法莲华经》的英译本中，本文同样发现译本背后的助推或者影响其生成的力量，这种“译本背后的力量”也是翻译与社会文化之间的相互作用的体现，本小节将挖掘存在于相关译本背后的故事，勾勒译本生成过程中更广阔的宏观史实。

3.3.1 《妙法莲华经》英译本背后的派别渊源

上文《妙法莲华经》英译本的译者，要么是与日本佛教宗派相关的日本本土人士，要么译本是由日本佛教相关宗派的出版社出版，总共有五个《法华经》的英文全译本涉及到日本的佛教宗派：

- 1) 1971 年和 1975 年由立正佼成会（Rissho Kosei-Kai）出版加藤文雄的译本，
- 2) 1974 年（1991 年第二版、2012 年第三版）由日莲宗总部（Nichiren Shu Headquarters）出版的村野宣忠译本，

¹ André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004, 14-17.

- 3) 1993 年（2007 年出版修订本）由佛教促进会（BDK）出版的由久保继承和汤山明翻译的译本，前者是灵友会（Reiyūkai Shakaden）的第二任会长，
- 4) 1993 年（2009 年出第二版）出版版权属于创价学会（Soka Gakkai）的华兹生的译本，以及
- 5) 2008 年出版版权属立正佼成会的里弗斯的译本。

日本是一个深受《妙法莲华经》影响的国家，自十三世纪日莲（1222-1282）依托该经建立日莲宗之后，以此经为基础建立的各种门派便层出不穷。以上五个译本涉及到的宗派当中，除去 BDK 这个非宗派性的组织，其余直接或者间接涉及到的日本佛教宗派（无论在家性质或者出家性质的）共有四个：日莲宗、立正佼成会、灵友会、创价学会，可以说这四个派别都是遵崇《妙法莲华经》的。问题在于，既然如此，何不就让一个派别负责英译一两次，然后供所有派别使用就够了，如果其他派别觉得不满意，那大可提出意见，每隔几年出个修订本，这样让译本日趋完善，而为何现实是各个派别要分别英译出版《妙法莲华经》呢？而且五个译本之中有几个是在非常接近的几年里甚至在同一年出版的英译，有必要在那么接近的时间段重复劳动吗？从这几个译本的翻译时间上看，三十多年的时间跨度，因时代变化需要新的版本出现，这样的理由，可以解释如村野宣忠的译本出版了三版这样的现象，但不能完全解释多个宗派都在出版译本的现象。如果只是把这五个译本的出现只当作是巧合，恐怕只会抹杀了背后可能存在的缘由。

由此，这里有某种原因导致了各个宗派需要英译属于自己一派的《妙法莲华经》，而不能或者不愿与别的宗派相互共享。具体的问题是：是不是宗派之间对这部经有不同的看法，故导致不能相互合作英译？如果是，那么不同的看法有哪些？它们之间是否有某种竞争关系，这种竞争是对《法华经》向英语世界进军的话语权吗？还是自己所在派别在日本的地位攀升？这种竞争导致了译本的哪些差异？要回答这些问题，需要对这几个宗派的历史进行梳理。因这四种宗派均与日莲宗有着或多或少的联系，故以日莲宗为首一一挖掘各个宗派背景。具体如下：

日莲宗，日本佛教宗派之一，是最具日本特色的佛教宗派，由日莲（1222-1282）依据《妙法莲华经》于 1253 年开创，相较于天台宗重视《法华

经》中属于迹门的《方便品》，日莲宗以属本门的《寿量品》为中心，又称法华宗、佛立宗、日莲法华宗。现今主张本迹一致的称为日莲宗，主张本迹胜劣的称为法华宗（有门派之分）、日莲正宗等。该宗认为《寿量品》为《法华经》之中心，认为佛教之真髓存在于“妙法莲华经”五字之中，主张唱题成佛。在教相上，立五纲教判教、机、时、国、序，认为《法华经》是释尊一代教法中最殊胜者（教），以未植佛种之本未有善者为对象（机），适合于末法时代（时），更适宜弘传于日本（国），且合乎由小乘入大乘之教法的传布顺序（序）。在实践方面，立本门的本尊、题目、戒坛等三大秘法，本尊即《寿量品》中久远实成的释迦，题目指包含本尊之一切功德的“南无妙法莲华经”七字，戒坛即由信仰礼拜本尊、唱本门题目而出现的道场。该宗提倡向本尊唱题，不仅可断除个人烦恼，而且可实现理想的社会、国家。布教的方法，是排击其他诸宗而折伏之的激烈方式。日莲歿后，教派分裂，后形成各种门派，如日莲正宗（或日莲本宗）等。明治之后，在家佛教运动盛行，由日莲宗信仰另形成国柱会、灵友会、立正佼成会、创价学会等新兴宗教团体。¹

创价学会，日本日莲宗新兴教派之一，全称“日莲正宗创价学会”，由牧口常三郎与户田城圣于 1930 年在东京创立，原名“创价教育学会”，牧口常三郎任第一任会长，因牧口和户田是日莲正宗的信徒，该会演成附属于日莲正宗的在家信徒团体。其教义除了日莲正宗的教义外，更以牧口《价值论》与户田《生命论》为依据，主张人生目的在于追求幸福，幸福则在于创造价值，信仰日莲正宗，不只可以成佛，而且可得到现世的幸福。1943 年，牧口与户田因拒绝参拜天照大神与接受神符，被日本政府以“违反治安维持法及不敬罪”，逮捕入狱，牧口死于狱中，户田于 1945 年出狱，为第二任会长。他以“折伏”行动与“座谈会”为中心，使该会复兴，改名“创价学会”。1952 年，该会从附属日莲正宗的在家信徒团体正式向日本政府申请成为独立的日莲宗系新兴宗教团体。1960 年池田大作成为第三代会长，使该会发展迅速，并组织公明党（日本第三大政党），作为在野党之一。1979 年北条浩任第四代会长，第五代为长秋谷荣之助。数十年来，该会发展迅速，已将日莲正宗的本门题目“南无妙法莲华经”传播到世界各国，并在富士山建立“本门戒坛”，

¹ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》（第 3 卷），第 1384-1385 页。

对日莲提倡的“王佛冥合”，也以创立公明党为象征。1975年，“世界日莲正宗创价学会”（简称SGI）创办，首任会长为池田大作。海外信徒数量众多，并在多个国家发行有当地语言杂志。日莲逝世后，门下六大弟子不合，其中，六大弟子之一的日兴一系流传的一派，被称为“富士门流”，其又分二系，其中以大石寺为总本山的一系被称为“日莲正宗”，此派在教义上的主要特征为，认为《法华经》是本门胜于迹门的“脱益”（解脱成佛）之教，宗祖日莲是末法时代的教主，他的遗文是末法时代为众生种下成佛种子的法门，日兴是直接得到日莲的传承等等。这样的体系，成为创价学会在教义上的依据。创价学会对佛法的应用特色，为以下几点：依循日莲正宗的教义体系，排斥日莲系统以外的其他佛法，对日莲极端尊崇，程度甚至超过释尊；牧口的《价值论》和户田的《生命论》，是创价学会在佛法以外的主要现代思想依据；创价学会最主要的特色，是积极不懈地实践日莲的理念，该会的表现可以视为日莲理念的现代版。值得一提的是，在传教态度与方式方面，该会以强烈的排他性来面对其他宗派，采用的方法是有强烈战斗意识的传教方式——“折伏”，该会在1951年编辑了一部专门折伏、攻击其他宗教的书《折伏教典》，这样的风格与日莲相当符合。创价学会一度成为日本新兴宗教中势力最大的团体。¹

日莲正宗与创价学会在二十世纪七八十年代颇有水乳交融之势，但自1990年始，由于池田大作发表论及僧俗关系的言论等原因引起日莲正宗的强烈不满，1991年，日莲正宗对创价学会下破门令，创价学会在日本发动大规模文宣攻势，此后，日莲正宗与创价学会分裂。²

灵友会，是现代日本新兴起的在家主义佛教团体，属于法华系，本部在东京都港区，创始人之一久保角太郎（Kakutarō Kubo, 1892-1944）将法华行者西田俊藏的“供养万灵”思想，改为供养六亲眷属为主的思想，于1919年与户次贞雄等人创立“灵之友会”，但未发展即告中断。后于1925年与其兄小古安吉、嫂小古喜美创立“大日本灵友会”，发展迅速，二战前后分出许多支派，如“日本敬神崇祖自修团”、“孝道教团”、“立正佼成会”等等。战后灵友会致力于社会事业，1958年在东京建立久保讲堂，1963年创立明法学

¹ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》第6卷，3013，第7卷，4088-4090。

² 蓝吉富，《中华佛教百科全书》第3卷，1404；《创价学会与日莲正宗的分裂》，https://www.sokaissues.info/chs/split_chs.html#text03。

院，1971 年久保继成任第二代会长，并于海外开展传教活动。依托“法华三经”，尤其《法华经》中的相关教义成立，从经文中为在家居士的菩萨行建立基础，认为佛法应为人人受用；协会的教旨结合了法华信仰与祖先供养，以经中所讲缘起法，而认为应孝顺父母，并且这与日本传统中的祭祀父系祖先不同，因为它把母亲一方纳入平等的地位，且相比于社会中，协会中女性的活动更加明显；另外，相信所有人都能够达到最高的觉悟，故应将菩萨行以无差别对待的态度介绍给他人，这些因素构成了灵友会的基础。¹

立正佼成会，是在 1938 年由庭野日敬（Nikkyo Niwano, 1906-）和长沼妙佼（Myoko Naganuma, 1889-1957）在脱离灵友会后所创立的新教团，信徒人数一度超越灵友会，而仅次于创价学会。庭野日敬曾受到多种日本民俗信仰熏陶，长沼妙佼是天理教（又称八卦教，白莲教支派之一）信徒，故二者本来与日莲宗信仰的关系不深。1934 年庭野加入灵友会，开始学习灵友会糅合祖先崇拜与《法华经》思想的教义，并对此前所学的混杂信仰加以检讨整理，后形成个人看法，不久长沼妙佼也被庭野吸引来入灵友会。1938 年，庭野与灵友会会长小谷喜美由于对《法华经》经义的解释意见不合，与长沼等人脱离灵友会，成立“大日本立正佼成会”，并以一位原为国柱会会员的村山景造为会长，庭野有了机缘与村山景造学习属于日莲宗支系的国柱会的法华思想。1942 年，灵友会成为庭野与长沼主持的教团。立正佼成会在二战后发展快速，到 1950 年教会势力可与灵友会比肩。该会融合了民间信仰、灵友会的祖先崇拜与忏悔灭罪的法华信仰，以及庭野的宗教理念，形成一套独特的教义。1958 年，庭野发表一篇宣言，明确宣示此后该会将是“在明确的本尊观之下的法华经信仰者的集团”，该会此后将不着重长沼的神示教化法，也将摆托灵友会的某些影响，而步入该会的在家法华信仰轨道。除了夹杂的日本民间信仰之外，在佛教方面，该会具有以《法华经》所说为永恒的真理，并兼及《无量义经》与《观普贤菩萨行法经》，以庭野日敬的《新释法华三部经》为该会在佛教诠释上的准绳，以释迦牟尼佛为该会最尊仰的本尊，也讲究皈依三宝—佛法僧，

¹ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》（第 9 卷），6043-6044；*The Philosophical Foundation of the Lay Buddhist Practice of the Reiyukai, as depicted in the Lotus Sūtra*. Tokyo: The Reiyukai, 1988.

但“僧”的解释为“正当的伙伴”，是一种实行于日常生活中的“实践宗教”等等特点。¹后逐步发展成为全球性居士佛教组织。

从以上各宗派的发展脉络，可以看出，各宗派的信仰方面虽然都与《法华经》有密切的关系，但是互相的关系并没有那么清白。简单讲，创价学会属在家学会，与属出家人的宗派日莲宗（准确讲是日莲正宗）之间矛盾尖锐，对于僧俗之间的关系，或者“平等”方面等的看法等颇不一致，最终导致关系完全破裂。而立正佼成会是由于与灵友会在《法华经》的理解上的差异等因素，从灵友会中独立出来，并逐渐摆脱后者影响的协会。这几个协会均在逐步发展壮大，且冲出了日本国界，向着国际发展，比如池田大作领导的国际创价协会就成为了联合国非政府组织，在全球近两百个国家合地区有会员。一个协会为了其自身国际化发展，在英语为现行的全球通用语言的情况下，英译协会尊崇的佛经是必然的。而这几个协会，相互之间在对教义的宗旨、发展的目的与理念等不同的情况下，即便都推崇一部经书，也是难以合作翻译的，因为翻译就涉及到对所译文本的理解、对受众的考虑等等各个细微的问题，这些方面很难达成一致的意见。

3.3.2 《妙法莲华经》英译本背后的操纵与权力

对于涉及到有宗派参与的英译本的产生过程，结合微观层面上的历史细节，可以做以下的梳理：

立正佼成会在上世纪六七十年代首先获得了加藤文雄的英译本，将其出版，为何立正佼成会有出版英译本的想法，以及为何会获得这个译本的出版权，其历史过程如下：立正佼成会在 1938 年成立之初，据说其成立者之一长沼妙佼获得了一个“神圣的指示”，即立正佼成会将作为《法华经》向全世界传播的源头。即便最初这个“指示”令人怀疑，但随着协会的发展，这个“指示”给与了成员一定的暗示作用，引导了对英译《法华经》的诉求。加藤的译本是其在二十世纪二十年代由日莲宗资助，留学于牛津大学苏慧廉门下时，在苏慧廉的协作下翻译的，翻译历时三年。1925 年加藤回到日本，尝试发表英译本，但无果，同时，苏慧廉从译本中截取内容于 1930 年出版。1934 年加藤

¹ 蓝吉富，《中华佛教百科全书》第 4 卷，1841-1842。

因肺结核去世，其遗孀将英译稿捐献给加藤曾经任职的立正大学，其后在立正大学商讨过几次出版事宜，也无果，译稿此后在立正大学保存了三十多年，直到 1967 年立正佼成会获得译稿的出版许可。立正佼成会能得到这份手稿，是因为立正大学的“《法华经》文化研究所”在最初成立时，得到了立正佼成会创始者庭野日敬在资金上的大力帮助。立正大学方面为表示谢意，愿意为立正佼成会提供回馈表示谢意，这份谢意一直搁置，直到立正佼成会国际事务部的主任得知此事，联系到传播《法华经》的“指示”，提出了出版由立正大学保存的加藤英译稿的想法，立正大学方面立刻同意将加藤的《法华经》英译稿交予付梓出版。这个出版被认为与立正佼成会创立之初获得的“神圣指示”相吻合。¹

后在二十一世纪初，立正佼成会继而支持非常具有现代性，翻译方式对于英语读者而言更加通俗易懂的里弗斯的译本，再次出版新的译本。里弗斯与立正佼成会的接触有一个渊源，里弗斯在 1980 年左右被邀参加立正佼成会的一个工作坊，工作坊的目的是提高参与者对《法华经》的兴趣，然而，对里弗斯而言，他读到的文本让他并不愉快，因此对他反而产生了相反的作用。但在随后的几年中，他对《法华经》的兴趣越来越浓厚，他开始认为最初觉得泄气的部分原因是他读到了一个不好的译本（可以猜测到这个译本应该是加藤文雄的英译本）。约十年之后，他决定搬到日本去研究《法华经》和提高日文和中文的能力，并受到立正佼成会创立者兼会长庭野日敬和学者田村阳四郎（《无量义经》译者）的鼓励，后来认为自己应该翻译一个新的译本。²这也获得立正佼成会的支持，因此 2008 年里弗斯翻译的译本虽然不是立正佼成会出版，但版权页上还是标注的立正佼成会。

日莲宗在也在上世纪七十年代出版由出家僧人村野宣忠完成的《法华经》英译本，目前在日莲宗的英文官方网站上，可以看到在介绍本宗尊崇的《法华经》时，其采用的图片正是村野宣忠从中文翻译的英文本书本封面，并且只此一份译本的封面，并非肯恩从梵文英译的译本封面，或者其他译本的封面。³

¹ The Divine Mission Of Rissho Kosei-Kai, <https://www.buddhistcenter-rkna.org/threefoldlotussutra.html>.

² Reeves, *The Lotus Sutra*, vii-viii.

³ 参见日莲宗官网 Nichiren Shu, <https://www.nichiren.or.jp/english/teachings/sutra/>.

村野宣忠的英译本从七十年代以来，每二十年左右修订一次，共出了三个版本。

由创价学会出版的华兹生的译本的渊源，可以追溯到 1973 年。当年 12 月华兹生正好与国际佼成会的会长池田大作在日本有一次会面谈话的机会，当池田得知华兹生大部分的翻译作品是中文典籍时，他对华兹生说，“这样的话，你必须为我们重新翻译一本鸠摩罗什的《法华经》”，并且华兹生随后的翻译是在位于东京的日莲正宗国际中心（Nichiren Shoshu International Center）的帮助下准备的。¹第一版在 1993 年由哥伦比亚大学出版社出版，不过在版权页上，标注了版权属创价学会，而并无日莲正宗的字样。从上文所述创价学会和日莲正宗的关系部分可知，在 1991 年二者关系恶化，分道扬镳，虽然日莲正宗参与了翻译方面的准备工作，第一版版权只写有创价学会是事出有因的。在 2009 年出版的第二版中，增加了“法华三部”中的前后两部，池田大作作为国际创价学会的会长，为其写了“前言”，直接由创价学会出版，版权属创价学会，这就完全与日莲正宗没有任何关系了。

由灵友会第二任会长久保继成参与翻译的《法华经》英译本也在 1993 年出版，是 BDK 项目之一，十多年后出版修订本。不过 BDK 的英译本上所标注的版权所属，并不是在灵有会上，也并非灵友会出版，而是属于 BDK 本身，这里似乎没有突出像立正佼成会、创价学会、日莲宗等之间的版权所属体现的宗派竞争关系；且作为译者的久保继成本身的学术背景本身也能够支撑他成为一名单独的译者（久保继成在 1985 年，以《法华经菩萨思想的基础》获立正大学文学博士学位），为 BDK 的翻译事业效劳。不过，在本文梳理各个英译的版本的信息时，曾提到 BDK 译本所依据的底本是于 1979 年由兜木正亨编辑、由东京灵友出版社（The Reiyukai）出版的书籍。从这个细节上讲，除了灵有会会长久保继承参与英译外，采用灵有会出版的版本作为底本进行翻译，而非其他版本，也能体现出灵有会在背后对《妙法莲华经》英译的支持。

以上几个英译本的出版，从译本署名上看似是译者个人的翻译行为，但是若深究译本背后的故事，可发现并非译者个人行为那么简单。译者只是在译本在从翻译发起到翻译出版的整个活动中扮演其中一个角色。这个部分着重在有

¹ Watson, *The Lotus Sutra*, XXV-XXVI.

日本宗派机构参与的且宗派间有潜在竞争关系的译本的生产过程的历史挖掘。对于这些宗派而言，以宗派的力量来支撑译者个人的翻译行为，对于宗派和译者而言，可以说是双赢的，译者以此获得翻译中必要的物质或者精神支撑，而译本的传播为宗派的国际化打开更多路径。具体的说，只要译本能打开市场，印在封面上包含宗派名称的出版社名称，比如“创价”二字也就能随入读者眼帘，对这个协会而言，便可成为国际化的一种重要的推广方式，更进一步，倘若该宗派委派的译者本身有相当高的名望，或者译本本身相当的出色，这对本门派或者协会的推广更起到了积极的作用。

值得注意的是，宗派之间的纷争并不一定会涉及到译者翻译策略的采用。比如在里弗斯或者华兹生等的译本的前言中，并没有提及宗派对其翻译方式的影响，更多的是译者本身对于翻译的理解，不过他们的翻译必然是受到了宗派的支持与资助的。

3.4 小结

本章主要借用了翻译研究中的文化学派视角对《妙法莲华经》的英译进行研究，即跳出翻译的文本本身的范围，将翻译作为一种文化现象，讨论它与其所处的文化中的其他因素之间的关系和相互作用。由此可见，当翻译跳出文本的囿圈后，被放置在整个文化场域中后，其变成了一种相当有趣又有活力的文化现象。

从《妙法莲华经》的英译本和译者关系的分析中，可看出译者身份与译本之间具有相互印证的关系，甚至一个译本的翻译策略、译本的特点可以折射出译者所处的时代背景。译本不仅传达来自他国文化的文本的信息，也通过译者的翻译活动烙印下译者的信息，如审美倾向、各人偏好等。译者身份影响译本的生成，译本反之记录反映出译者的身份特征。同时，有着相似身份的译者对同一个的文本的翻译风格也不尽相同，这与译者各自的理念和生活经验、理解方式、译作的目的等有着直接的关联。

在对当今佛典翻译机构 BDK 和 BTTS 的组织方式、翻译流程的挖掘中，可以看到机构之间的异同。同样本着将佛典翻译到西方的出发点，二者却有着不同的运作方式，BDK 是一个高度国际化的佛典翻译组织机构，虽然是机

构，但并不采用如中国古代佛典译场的众人合作的译经方式，并且其对译者的选择、译本的产生等运作规则与当下经济全球化有着密切的关联。相比之下，BTTS 的组织方式、翻译步骤，因为有着中国大陆佛学传统浸润的宣化上人的领导，一定程度上承接了古代佛典译经场中众人分工共同协作的翻译方式，而且译者也并不计较任何得失，在将其与古代译场的对比中仍可见其中的共同之处，反应出古今从事翻译的僧人对待佛典翻译的一脉相承的兢兢业业态度。当代佛典的西译可比于古代佛典东传之初的状况，翻译组织的形成是当代译者探索适应于当下的翻译模式的表现，无论差别大小，只要本着对佛典翻译诚恳的态度，形式即便不同，但总能殊途同归。

对影响译本产生的因素中，除了译者之外，《妙法莲华经》的译本背后还有着一些特别的宗派或者组织影响着译本的生成。宗派或组织之间的竞争关系或者对该经的不同观点从侧面促进了新译本的产生。从宗派组织的历史渊源，以及它们与译者之间的故事，可以看到派别对译本各方面的影响，这种影响或作用在译者身上，或做用在译本的生成上。由此可知，翻译并非译者个人行为那么简单，译者只是在译本在翻译发起到出版的整个活动中扮演其中一个角色。从《妙法莲华经》的英译来看，对于间接或者直接参与翻译的宗派和译者而言，可以说是双赢的，译者以此获得翻译中必要的物质或者精神支撑，而译本的传播为宗派的国际化打开更多的路径。

第四章 译本的影响与接受研究

《法华经》在经历一百多年的西译历史后，在西方产生了各种影响。译本在目标语文化中的影响，可以体现出原语文化文本在进入目标语文化后的接纳情况，以及异质文化与新的环境之间的互动状况。本章以宏观的角度观察西译本对目标语文化的影响，探索西方对此经的认识情况，尤其注重将它作为宗教经典与基督教经典《圣经》相互比照，并探讨西方对此经的认识和态度的转变过程。同时以普通读者和学术圈群体组成的受众对译本的关注程度、评价或者反馈为基础，分析各个英译本在读者中的地位及其地位差异的原因。

4.1 对西方文学的影响

译作在目标语文化中会生成何种影响是一个需要一定时间才能可见的复杂的文化问题，现阶段的翻译研究早已经超出了文字的转换讨论的范畴，如谢天振所讲：

今天我们对翻译的认识，一定要跳出简单的两种语言文字转换的层面，一定要把翻译的问题放到不同民族的文化、社会背景之下，去审视、去思考。我们要看到，好的翻译能够促进不同国家、不同民族的文学、文化之间的交流，帮助他们相互理解，相互产生兴趣。¹

这就意味着翻译研究需要用高而广的视野从文化交流的层面上对翻译现象进行研究。在对译本的影响研究方面，埃德温·根茨勒（Edwin Gentzler）专门以此为重心出版了《后翻译时代的翻译与改写》（*Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*）一书，其中的“post-translation”一词最初来西里·内尔高（Siri Nergaard）和斯特凡诺·阿尔杜伊尼（Stephano Arduini）所作的“Translation: A New Paradigm”一文中，该文预想出“post-translation studies”时代的出现²。其中的“post-”不是指如“后现代”等中形而上的意义，而指字面上的“翻译之后”意，强调研究的重心在于译本生成后所产生的各种影响。关于对翻译的看法，根茨勒有这样的描述：

¹ 谢天振，《中国文学、文化走出去：理论与实践》，《东吴学术》，2013(02)，47。

² Edwin Gentzler, *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*, 2016, 1.

我认为对翻译最好的描述是，翻译不被视为一种外部引进文本的不加批判的形式，而是倾听外部，然后调动起由每个个体的经验和多元文化遗产组成的内部储备和经验（的一种形式）。翻译源自国外，是的，但它也引起内部的共鸣。

(The description that works best for me is one in which translation is seen not as an uncritical form of importing a text from the outside, but rather listening to the outside and then drawing upon inward reserves and experiences from within each individual's experiences and multicultural heritage. Translation originates from abroad, yes, but it also resonates from within.)¹

根茨勒看重翻译将外来文化带入目标文化后，在目标文化中所激发起基于自身经历与储备的文化体验，以及外来文化与目标文化因翻译而产生的共鸣。译本对目标文化中的文学创作等方面的影响，即根茨勒所讲的内外共鸣的现象。基于谢天振所讲的把翻译放在不同民族的文化中考虑，本节也意在于此。在对《法华经》的翻译历史梳理中可见，此经翻译历史之丰富，潜在影响的广度与深度并非短时间能全部洞悉和挖掘。遗憾的是，本文目前未见英译《法华经》对西方文学产生的影响，只发现《法华经》的法语译本对译入语的文学文化产生过重要的作用，并在持续的转译过程中，对新的译入语文化形成持续的影响。这些影响可谓佛典西译价值与东西文化互融互动的体现。虽然这些不是英译本的直接影响，但可以影射佛典英译在东西文化沟通中的潜藏价值。因此，本节所讨论的是《法华经》的法文译本对西方文学文化产生的影响，涉及内容有法译本《法华经》对法国名作家福楼拜的文学创作的影响，以及该译本被转译为英文后，对美国超验主义学派的有关影响。

4.1.1 对法国作家福楼拜的影响

《圣安东的诱惑》（*La Tentation de Saint Antoine*）是居斯塔夫·福楼拜（Gustave Flaubert, 1821-1880）从 1848 年开始创作的作品，初稿脱稿于次年九月。然而对这本福楼拜“写的时候我唯有快乐”²的初稿，他的朋友的反馈并

¹ Gentzler, *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*, 8.

² 李健吾，《跋》，居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，李健吾译，上海：上海译文出版社，2017，242。

未给他带来任何正面的评价，反而是“劝他扔到火里烧掉”¹。福楼拜随后将书稿搁置，转而开始《包法利夫人》的创作，在完成这部带给他最响亮名声的作品之后，1856年他又转回删改《圣安东的诱惑》，然而不久又搁置，直到1869年6月，他才重新拾起这份稿件，在1872年完成这部作品的定稿，从初稿到定稿整整跨越了二十五年的时间。

在定稿前，福楼拜为安东安排了一段遇见佛陀幻影的经历。此段佛的显现所述言辞，并非福楼拜凭空杜撰，它有着坚实的文本依据。通过对史料的挖掘，可以揭示出福楼拜撰写该段的历史过程与文本依据，其中文本直接牵涉到的两部佛经——《法华经》与《普曜经》。而佛教在该小说中的出现并非偶然，而是当时整个西方学界打破基督教神学至上主义，转向东方文化的整体风向使然，此中翻译作为一种跨文化的活动有着重要的角色担当。福楼拜在本书中对各种宗教意象与故事的演绎的背后，进行的实际是“宗教学”意义上的宗教比较。

在定稿中，福楼拜删减了很大一部分初稿的内容，添加了不曾有的故事情节²。其中一个便是“亿万人的信仰”³——“佛”的显现。“佛”一幕的出现，对《圣安东的诱惑》的整体构造有着重要的贡献，是圣安东在苦修路上跨越时间上的古今，空间上的东西方充分展开自我追问的重要环节。《圣安东的诱惑》中，各种西方神祇或者宗教领袖层出不穷：希腊的、波斯的、埃及的、巴比伦的、犹太的、基督的等等，相比而言，源头属于东方的神祇或者宗教领袖则颇为少见。作为东方文化象征之一的“佛”的显现一幕是如何出现在《圣安东的诱惑》中，它与福楼拜创作的历史渊源如何，正是本节要剖析的问题。

《圣安东的诱惑》共有七章，第五章中圣安东与其弟子的幻像伊拉芮影共同经历了各种神祇影像的出现与覆灭，史前的偶像、婆罗门、佛、奥阿乃斯、巴比伦的神祇、波斯神祇奥尔穆士、希腊月神狄亚娜、小亚细亚神祇西拜勒和阿提斯、埃及女神伊西丝、希腊的神祇和罗马的神祇等。在安东向伊拉芮影追问为何神祇以各种姿态出现的时候，“佛”突然驾临空中：

¹ 李健吾，《跋》，242。

² 初稿内容提要可参见李健吾，《福楼拜评传》，长沙：湖南人民出版社，1980，258-261。

³ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，李健吾译，上海：上海译文出版社，2017，153。

一个赤身男子

忽然出现，盘起腿，坐在沙子中间。

一个大光轮，悬在他的身后颤动。他黑发卷成的小环，发出天青色的光芒，层次分明，围绕着脑盖突起的地方。他的胳膊长极了，直直垂在他的两旁。手心摊开，两手平平放在大腿上面。他的脚底露出两颗太阳的形象。他完全不动，--迎住安东和伊拉芮影，四周全是神祇，在山石上比次排好，犹如一家马戏场的位次。¹

在此后，佛叙述自己是大布施者，普渡众生、因宏愿投身世间，并讲述入胎、出胎、学习艺技、出家求道、降伏魔君、成就佛果、说法成道的一系列故事，终于化作“烟霞消灭掉”²。在这一段中，福楼拜对佛初现时的外貌有详细描写，佛陀的外貌在对佛陀成道的故事中，也有极其详尽的细节描述。福楼拜是善于搜集资料以助其创作的作家，虽说“他不是为了历史的真实而努力，而正是从历史的真实奔向艺术的真实”³，然而这里对于佛教这种已经传承了两千多年的世界级宗教的领袖的描述，福楼拜并未脱开历史文本的基础随意发挥创作。有意思的是，1871年6月，福楼拜还在为《圣安东的诱惑》定稿的过程中，他给好友弗雷德里克·博德里（Frédéric Baudry, 1818-1885）⁴写了一封信，说明了自己已经阅读了两本佛经，一本为《普曜经》（*Lalitavistara*），另一本则为《法华经》（*The Lotus of the Wonderful Law*）。整封信中福楼拜的情绪饱满，兴奋而热烈，足以窥见福楼拜对经书的态度：

啊 菩萨！啊 善男子！啊 至上的佛陀！

我就像一只垂头丧气的老鸛，像一只身陷泥淖的无力的老象。

啊善男子，我需要无论何种情况下都能带来健康的第四种药草。

我已读过《普曜经》，啊菩萨，我已读过《法华经》，啊善男子！

但是，啊以上帝神圣子名，经过无量（百）亿俱胝劫的时间里我也不能明白佛陀。

我自省内心，是否我没有三十二愚昧相。

¹ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，148-149.

² 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，153.

³ 李健吾，《跋》，246.

⁴ 福楼拜的发小，-比尔努夫的学生，《格林童话》的译者。

[...]

这有出自《法华经》的两个句子快让我发疯了！它们是关于一座被恶鬼们骚扰的宅子：‘他们抓住狗群的腿，将它们四仰八叉的掀倒在地；他们咆哮着锁住它们的咽喉，享受着掐死它们的快乐。’多妙的场景！如何的栩栩如生！难道它没有让你想做同样的事吗？

再见，老里奇！啊，佛法！啊，僧众！

(O Bodhisattva! O youth of gentle birth! O perfect Buddha!”

Like an old stork, I am sorrowful and dejected in spirit; like an old elephant fallen into the mire, I lack strength.

I need, O youth of gentle birth, the fourth of the medicinal plants that induce well-being in any situation, whatsoever it may be.

I have read the *Lalitavistara*, O Bodhisattva, I have read *The Lotus of the Wonderful Law*, O youth of gentle birth!

But I would spend innumerable (hundreds) of myriads of Kotis of Kalpas, without understanding, O holy name of God, in what Buddha consists.

I search within myself, to see whether I may not possess the thirty-two qualities of the imbecile.

[...]

Here are two lines from *The Lotus of the Wonderful Law* that drive me crazy! They concern a house haunted by demons: ‘Seizing the dogs by their feet, they overturn them on to their backs; and growling they squeeze them by their throats and take pleasure in choking them to death.’ What a picture! How one sees it! Doesn’t it make you want to do the same?

Adieu, old Richi. O, the Law! O, the Assembly!”¹

信末落款为：“你的信徒，古斯塔夫·福楼拜”（Your disciple, G^{ve} Flaubert）。这是一封点缀着浓厚的佛教色彩的信，其中包含佛教专有术语，如在佛经中常见的“菩萨”“善男子”“佛”“俱胝”（佛教数量单位）

¹ Gustave Flaubert, *The Letters of Gustave Flaubert, Volumes I&II 1830–1880*, selected, edited and translated by Francis Steegmuller, London: Picador, 2001, 555-556. 中文是笔者所译。

“劫”（佛教时间单位）。除此以外，福楼拜戏称自己像“垂头丧气的老鸛”和“无力的老象”，需要“第四种药草”帮助恢复，而这种草药正是法文本《法华经》的第五章中有神力的药草中的第四种¹。另外，“三十二愚昧相”是福楼拜在上句中感叹自己即使用无数劫的时间也不能了解佛教后，以自嘲的方式将自己与佛陀的“三十二大丈夫相”对比，用带有戏谑的语气说希望自己不要有“三十二愚昧相”，这“三十二愚昧相”也正指《普曜经》中第十二章《出家品》里面出现的三十二“痴人”相²。并且，他对《法华经》中的某些场景描写尤其感兴趣，在此封信中直接引用了此经第三品《譬喻品》中所述火宅中鸬盘荼鬼徒手捕虐恶狗的场景³。福楼拜对此句描写发出了惊喜的感叹，他惊喜于自己的新发现，而他的新发现将会在他《圣安东的诱惑》的创作中留下烙印。

福楼拜追寻《法华经》的痕迹，可以从他的信札中找到线索。1871 年福楼拜在法国克鲁瓦塞（Croisset）的一个星期三写信给侄女卡罗琳（Caroline），乞求她帮忙两件事，其中一件就是去法兰西学院附近找《法华经》⁴。紧接着的下一封信写于这年一个星期六，与上封同一个地点，向他的侄女抱怨说《法华经》太贵了，自己被剥夺了拥有它的权利，但准备向埃内斯特·勒南借阅⁵。再紧接着的下一封信，写于同一年同一地点一个星期六的晚上，说最近在忙于学习佛教，同时感谢侄女卡罗琳帮助自己寻求《法华经》⁶。

从福楼拜的信札中，同样可以追寻他向友人说明写作中涉及到佛陀的部分。在 1871 年 5 月的一个星期四，福楼拜写信给热内特夫人（Mme Reger des Genettes），这位夫人曾问起过他的“圣安东”的情况，他在此封信中向她报告近况说，“圣安东”在受到异教徒的困扰之后又听闻了佛陀的教诲，现在遇到

¹ See Eugène Burnouf trans., *Le Lotus de la bonne loi*. Paris: Imprimerie Nationale, 1852, 83.

² 参见竺法护，《佛说普曜经》，CBETA, T03, n186, p. 505a4-25.

³ See Burnouf trans. *Le Lotus de la bonne loi*, 54. 法文原文为“Saisissant des chiens par les pieds, ils les renversent à terre sur le dos, et leur serrant le gosier en grondant, ils se plaisent à les suffoquer.”

⁴ See Gustave Flaubert, *Correspondance: Cinquième Série, LETTRES À SA NIÈCE CAROLINE*, Paris: Louis Conard, 1906, 219. 此信中，福楼拜认为是菲利普·爱德华·富科（Philippe Édouard Foucaux (1811-1894) 翻译了《法华经》，但译者实为比尔努夫，他在 1852 年完成法文全译本的《法华经》的翻译工作，而富科在 1842 年完成从藏文向法文全译本的《普曜经》的翻译。

⁵ Gustave Flaubert, *Correspondance: Cinquième Série*, 220.

⁶ Gustave Flaubert, *Correspondance: Cinquième Série*, 221.

了巴比伦的妓女，但福楼拜准备把他变得更强大¹。之后，在同年 6 月或 7 月的一个星期四，福楼拜写信给埃内斯特·费多（Ernest Feydeau, 1821-1873），告诉对方自己在克鲁瓦塞创作他的《圣安东的诱惑》，他需要充分了解印度的神，故而正在读《法华经》²。

福楼拜为创作《圣安东的诱惑》中佛陀出现的这一段可谓是相当的卖力：1871 年 7 月 23 日福楼拜写信给乔治·桑（George Sand），在信中说自己花了整个六月在学习佛教知识，做了很多笔记，并希望能够尽可能的利用这些资料，为此，他还给自己做了一个小小的佛陀塑像，他相信佛陀是和蔼可亲的³。由此可知，佛陀的形象已经深得福楼拜的喜爱，到了福楼拜为其塑像的程度，即便这不是用于供奉，对福楼拜而言，至少也能让这位和蔼的宗教领袖陪伴在身边。一个有意思的小插曲是，多年后的 1879 年 6 月 3 日，福楼拜的佛陀小雕塑的底座边缘缺了一个角，有一只手臂也断了，他为此感到非常伤心⁴。这封福楼拜去世前一年写下的信，足以见得福楼拜在创作《圣安东的诱惑》过程中接触到的佛教，给他留下的影响是如何深刻而久远。

由上文可知，《圣安东的诱惑》中对佛陀出现的一幕的描写有文本上的历史根据，即《普曜经》和《法华经》。《普曜经》属于佛经中的本缘部经典，讲述的正是佛陀从投生人世，到成道住世，度化众生的故事。《圣安东的诱惑》中佛陀的外貌以及佛所述生平经历都能从这两部经中找到依据，比如小说中佛说在投胎之前寻觅一相宜女子，“王者之妻，资美性良，脐窝深广，身体坚似金刚”⁵，这段佛陀降生前选择降生之地和母亲的故事，可见于《普曜经》第一章《论降神品》“白净王性行仁贤，夫人曰妙，姿性温良，仁慈博爱，容色难伦；心无倾移无有子姓，厌于世俗不倦道训，犹天玉女覩莫不欢[...]性重不轻，三垢薄眇，忍辱第一；手足柔软犹如莲华，护心口意强如金刚，若玉女宝德本清净；前五百世为菩萨母，释种饥虚宿夜望待，应往降神受彼胞胎”⁶。

¹ See Gustave Flaubert, *Correspondance: Quatrième Série (1869-1880)*. Paris: Bibliothèque- Charpentier, 1899, p. 58-59.

² See Flaubert, *Correspondance: Quatrième Série (1869-1880)*, 65.

³ See Flaubert, *Correspondance: Quatrième Série (1869-1880)*, 67-68.

⁴ Gustave Flaubert, *Correspondance: Cinquième Série*, 521.

⁵ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149.

⁶ 竺法护，《佛说普曜经》，CBETA, T03, no. 186, p. 486a16-27.

又，小说中佛出胎之时，“我破右肋而出。星曜皆为停止”¹，可对应于《普曜经》“尔时菩萨从右肋生，忽然见身住宝莲华，堕地行七步显扬梵音”²；再者，佛出胎后，“喜马拉雅山腹，有一百龄修士，奔来见我”³，可见于《普曜经》佛出生后，“王会释种欲试问之：‘今者太子当作国主？若当出家？欲决此疑。’众释启曰：‘窃闻雪山有仙梵志，名阿夷头，耆旧多识明晓相法。’王大欢喜，因严驾白象欲诣道人，诸天龙神现无数变，导从侍卫。时阿夷头覩诸神变，知白净王生圣太子，威神光曜过天世人；心怀欣豫欲往亲覲”⁴。及至小说后面佛自述身居王宫，娶妻生子，再后来悟出人世苦楚，出家觅师修道六年，成道之时魔王出现欲扰乱破坏佛陀的清静梵行，派出魔子魔女，恐吓引诱兼施，最后破魔军广渡有情世间等故事⁵，均能够在《普曜经》中找到出处。

至于福楼拜惊喜于其诡谲描写的《法华经》，讲的是佛陀开示，佛法未有“三乘”佛法之分，之所以讲“三乘”只是权宜之计的方便法门而已，实则所讲只有一乘佛法，即所谓“开权显实，会三归一”。该经中采用了多重譬喻，上文福楼拜所引用的《法华经》中“捉狗”的段落，则是该经中有名的“法华七喻”中的“火宅喻”中的句子，可以说完全对应中文《妙法莲华经》⁶中的此句：“捉狗两足，扑令失声，以脚加颈，怖狗自乐”⁷。而该经此部分对“火宅”中虫蛇走兽、魑魅魍魉等等恐怖景象诡谲而细致入微的描写⁸，与福楼拜创作《圣安东的诱惑》的灵感源头——两幅画，即布罗该和贾劳分别所作的同名画作中的景象相媲美⁹，而这种类似的超乎常理的诡谲的描写，在福楼拜的《圣安东的诱惑》中极其常见。

¹ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149。

² 竺法护，《佛说普曜经》，CBETA, T03, no. 186, p. 494a26-27。

³ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149。《圣安东的诱惑》的中文译者李健吾在译本第149页中对这句话添有注释，注释中引用了《释迦谱出因果经》中的话“有一阿私陀仙人，居在香山，……以神通力腾虚而来……‘我今年寿已百二十’……”，译者猜测这句话中的仙人就是小说中的“百龄修士”。现在可以肯定确为一人，只是，若译者知道福楼拜写这一段时读过《普曜经》，那么此处则从《普曜经》中引用出注释最为贴切。

⁴ 竺法护，《佛说普曜经》，CBETA, T03, no. 186, p. 495b4-10。

⁵ 参见居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，150-153。

⁶ 鸠摩罗什在公元406年从西域文字翻译成的中文《妙法莲华经》，与比尔努夫所依据的梵文本《法华经》有细微差异，但总体差别不大。

⁷ 王彬译注，《法华经》，129。

⁸ 参见王彬译注，《法华经》，128-130。

⁹ 这两幅画可见于居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，紧接扉页之后，无页码。

福楼拜对佛陀出现的场景的安排也非常的耐人寻味，安东与他旁边的伊拉芮——一个同样以幻景出现的人物——共同经历了这个过程。有意思的是，福楼拜并没有从头到尾的让佛自说自话，而是在佛陀的话语之间穿插着伊拉芮影的“多嘴”和安东自己的想法，而这样的安排，有着作者的深意。比如佛说“我破右胁而出。星曜皆为停止”¹，紧接着伊拉芮影“齿间呢喃作声：‘他们看见那星，就大大地欢喜’”²，这里伊拉芮影所讲，来自《新约·马太福音》第二章第十节，耶稣刚刚降生时从东方来的寻找他的几位博士（wise men）所看见的场景。随后，佛说完“喜马拉雅山腹，有一百龄修士，奔来见我”³，伊拉芮影紧接有“有一个人名叫西面……知道自己未死以前，必看见主所立的基督”⁴，这句话来自《新约·路加福音》第二章第二十五至二十六节。这两节所在的段落讲的是一位叫西面（Simeon）的正直虔诚之人，称颂还是婴孩的基督，这与《普曜经》第五章《欲生时三十二瑞品》中奔来见佛陀的修士或仙人称颂佛陀的情形一致。像这样伊拉芮影紧接佛陀话语的情况，还有两处，所接之言语皆能从《圣经》中找到出处⁵。到此，不难窥见福楼拜写作此处的用意了，这正是借用佛陀与伊拉芮影之口，来对比佛教和基督教之间的同异，或者更准确的说，福楼拜发现了佛教了基督教之间可观的共性。

安东对于佛陀所讲持有的态度，可以从福楼拜穿插在佛陀的言语间的安东的想法中体现：

佛

[...]

——尔时魔王尚未试我。

——我即唤彼前来。

¹ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149.

² 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149.

³ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149.

⁴ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，150.

⁵ 伊拉芮影这两句话出现在《圣》第 150-151 页，一句为，“……坐在教师中间，……凡听见他的，都稀奇他的聪明”，此话出自《路加福音》第二章第四十六与第四十七节：“过了三天，就遇见他在殿里，坐在教师中间，一面听，一面问。凡听见他的，都希奇他的聪明和他的应对”；另一句为“假冒为善的法利赛人，粉饰的坟墓，毒蛇的遗种！”出自《马太福音》第二十三章第二十七节：“你们这假冒为善的文士和法利赛人都有祸了！因为你们好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽。”。

——其子便来，--面容奇丑，身披鱼鳞，腥臭作恶，如入尸窟；或作狼嗥，或作蛇身，或作牛鸣，并有铠甲尸骨，交相错响。或鼻孔喷出火焰，或两翼遮成黑暗，或念珠以断指串成，或于手心啜饮蛇毒；有作猪头，有作蛙头，有作犀牛头，千形万状，可憎可怖。

安东

自语：

——从前我也经到这个！¹

此处安东所说从前也有类似于佛陀遇见魔王的经历，是含有互文性的，“从前”正是指该小说在第二章中，安东遇见魔鬼的经历：“这是魔鬼，肘子拄着茅庐的房顶，两翼下面挟着——好像一只奇大的蝙蝠乳喂子女——七大业障，隐隐约约，露出他们的鬼脸”²，这样的互文在下文中也有：

佛

——彼复遣女俱来—美颜丽色，敷粉涂红，腰束金带，牙白如茉莉，臀圆似象鼻。或呵欠伸臂，展露肘窝；或眉目事宜，或笑靥传情，或半解衣裳。有赧颜少女，有傲色命妇，并有后妃，行李众多，扈从甚盛。

安东

自语：

——啊！他也这样吗？³

安东说自己也有过被女子诱惑的经历，也正指向第二章中极具诱惑力的示巴女王在安东面前的示现⁴。以上两处是安东将自己与佛陀的经历对比，而这之前是伊拉芮影用《圣经》对耶稣的纪录与佛陀的经历对比。在安东自言自语之前，伊拉芮影参言的过程中，穿插有两处安东的动作，一处安东未说话，只是“更加用心的观看”，另一处是“安东做手势叫伊拉芮影住口”。⁵可知，

¹ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，152.

² 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，23.

³ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，152.

⁴ 参见居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，39-48.

⁵ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，149-150.

佛陀出现的整个过程中，安东的思考是集中在佛陀与自己的关系上，而非佛陀与基督的关系，安东阻止伊拉芮影的插嘴，即在阻止伊拉芮影把自己的想法带向基督教，而失却自我的认识。而这更印证了整本书的主题，即安东作为一个修道士，在追逐探索人性的最底层与信仰的最高层的过程中，并没有把自己首先依附在一个宗教的拐杖上，而是作为一个自由的人，在各种正与邪的宗教幻影间展开真理的追寻，甚至不惜用批判的眼光对宗教进行审视，正如在第三章中，安东与伊拉芮影对《圣经》和基督的真实性产生怀疑一样。

佛陀这一段的描写是以这样的方式结束的：佛说一切“均将死亡；——宇宙覆灭，仅一火焰，舞于废墟之上，伫候新生莅！”之后众神“化作烟霞消灭掉”，安东“伏在地上，手捧住脸”，之后“一段相当长的时间流过”。¹在这样长的时间里，安东并没有像先前明白清楚的与伊拉芮影用对话的方式怀疑耶稣，更没有像在书中第四章那样对某些宗教幻影进行嘲笑、质疑甚至破口大骂等。安东未有只言片语，佛陀的影像之后，留下的只是安东把脸埋入手心的长长沉默。这样的沉默意味着什么呢？

福楼拜曾说“在《圣·安东》里面，我自己就是圣·安东，而且忘记了我是”²，安东眼中的佛陀也就是福楼拜眼中的佛陀。上文对福楼拜本人对佛陀的看法有了一定解析，在福楼拜眼里，佛陀是和蔼可亲的，在这里，安东与佛陀又拥有了在“成道”路上的相似经历。从福楼拜多年来保存佛陀的塑像来看，在小说瑞安东的眼中，佛陀既是他寻找真理或者“成道”路上克服一切困难苦楚的先驱，更是在实际生活中，福楼拜的精神伴侣。在伟大征程中经历过相似磨难的好友之间，“沉默”反而成为了相互理解或者慰藉的方式，这种理解与精神上的联系让言语成为了冗余的累赘。然而，这种与佛陀共鸣或者联系，并没有成为羁绊住安东征程的枷锁，也并不意味着安东对佛教的皈依。

“佛”是“佛”，安东是安东，个体之间经历的相似性也不能抹杀掉相互的差异性，修行是个人的事业，“沉默”中的安东还需要从自身的情况出发，走自己的成道之路。安东的精神是自由的，他的征程在这段沉默之后仍然会继续。

¹ 居斯塔夫·福楼拜，《圣安东的诱惑》，153.

² 李健吾，《福楼拜评传》，239.

《圣安东的诱惑》是安东或者福楼拜自己对宗教信仰的摸索与自我拷问的一个漫长过程，这种“漫长”不仅体现在创作本书二十五年的跨度，也体现在书中安东经历各种似真似幻的无数人、神、魔的景象，推动安东心灵步步迈进的漫长。安东是一个独自寻找真理与信仰的修士，各种宗教幻景的出现，意味着福楼拜希望把安东塑造成一个凌驾于各种宗教束缚之外的一个自由人的形象，让安东成为世界上任何一个追寻真正信仰的修士的代表，使作品呈现世界文学的意义。而十九世纪中期法文本佛经的出现，正好满足了福楼拜对安东的塑造的意愿，佛教成为福楼拜新发现的一颗代表东方宗教的重要的角色。然而，在这个时期，佛经的西方文字译本的出现并非偶然，福楼拜对佛经的关注也并非偶然事件。

十九世纪，西方学界一批学者将目光投向了东方的宗教，学习并翻译东方的宗教文献，以期摆脱西方基督教神学的束缚，创立科学的宗教学。其中弗雷德里赫·麦克斯·缪勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）被学界公认为是近代西方宗教学的奠基人，他 1873 年的《宗教学导论》被视为宗教学正式诞生的标志。该书的一个重要的观点便是反对把基督教置于其他一切宗教之上的宗派主义和基督教至上主义，认为要破除宗派主义，才能使宗教研究者的视野从基督教扩大到世界上各种宗教，否则不会有科学的宗教研究；而宗教学研究的基本方法就是“比较”，根据世界上各种宗教的历史形态来对其分类，找到宗教的秩序和规律，且一切宗教都是是人性的表现¹，因此对宗教的研究就是对人性、人的最高思想的研究。缪勒“宗教学”的提出，是他前半生受教于各位研究东方宗教文化的学者，并对世界各大宗教钻研和思考的结果，其中一位引领他前行的老师比尔努夫，即是福楼拜所读到的法文本《法华经》的译者，以及福楼拜所读到的法文本《普曜经》的译者富科的老师。十九世纪初的西方学术界，就在为“宗教学”提出做出准备，而擅长于为创作积累各种素材的福楼拜如何不能嗅到西方这种即将打破基督教神学禁锢的学术风潮呢？

从《圣安东的诱惑》整个故事中，各种宗教的循序出现以及安东的反应，不难发现福楼拜在完成的工作，实际与他同时代的缪勒对“宗教学”的提出，

¹ 吕大吉，《译序》，麦克斯·缪勒，《宗教学导论》，陈观胜，李培荣译，上海：上海人民出版社，1989，3-5。

有着异曲同工之处¹。不同在于，前者是一个文学作品，有主人公安东，且安东对各宗教幻影的表现出了不同的态度，但是，安东的态度并非主观情绪上的喜怒哀乐，它包含有理性的思考，批判的精神，以及对人类最高精神的不确定性，然而这种“不确定性”是无可厚非的：安东还在朝圣的路上，究极的道路还很绵长。《圣安东的诱惑》在对宗教的态度上，与缪勒“宗教学”所倡导的几点是一致的：一、对基督教至上主义的否定。小说未将基督教、耶稣放在宗教准绳的位置，相反，福楼拜借安东和伊拉芮影之间的谈话，明确提出对耶稣和《圣经》的怀疑，这也是为何福楼拜曾担心自己被加上“宗教诽谤的罪名”²的原因；二、对各种宗教进行比较。这点在小说中可能较为隐晦，但是，福楼拜这种各类宗教幻影“百鬼夜行式”对罗列方式，通过主人公安东的串联，呈现的是福楼拜自己对各类宗教比较的意图，上文述及的佛陀出现的一段，更是对佛教与基督教的聚焦式对比；三、对东方宗教的关注。正如“宗教学”所含有的包容性特质，以及对东方宗教的进行的探索与挖掘³，福楼拜同样用开放和包容的心态，吸收以佛教为首的东方宗教的知识，从安东对佛陀幻影消失后的“沉默”还可暗示出，福楼拜认为有需要对东方宗教进行长时间深思，以及对东方宗教应该保有谨慎的态度，这些也应是缪勒提出“宗教学”研究时的基本态度与出发点。

作为文学作品的《圣安东的诱惑》，实际在宗教思想方面与西方学术界发展的步调有着一致性，福楼拜所处的文化圈大背景为他与佛典的相遇铺就了因缘。想必若福楼拜能够在创作过程中获得诸如中国儒道两家的经籍法译本，他还能够再给安东勾勒出更多几场追逐信仰和真理的考验。从佛陀在《圣安东的诱惑》中的出现的前后历史因果钩沉，一个可见的事实是，翻译文学对世界文学以及新学科的贡献力度的可观性。“宗教学”的建立，宗教之间的比较，离不开翻译这种跨语言文化的实践所搭建起来的平台；翻译促成了佛经与福楼拜之间的相遇，促成了古与今、东方与西方文学与文化的交流甚至共鸣，其文化传播与渗透的力量是广泛而深远的。福楼拜对法译本《法华经》已经表现出相

¹ 巧合的是，缪勒与福楼拜的出生时间与“宗教学”的提出和《圣安东的诱惑》的完成都只相差一两年。

² 李健吾，《福楼拜评传》，第241页。

³ 缪勒在提出“宗教学”概念之后，组织了一套由五十册亚洲宗教著作组成大型英译出版物，《东方圣书》（*The Sacred Books of the East*），于1879年至1910年由牛津大学出版社出版。

当惊喜，而他读到的这个从尼泊尔发掘的梵文本翻译而来的文本的时候，西方学术界还未将大部分注意力移向东亚地区，他或还未知，这本经书在一千多年前被翻译成汉字传入中国后，随即在东亚影响力的波及是如何的深广，他若能知，不知这又能够给安东的“沉默”增加多少的份量。歌德在 1827 年提出的“世界文学”的概念与理念，经由翻译的桥梁，早已潜伏在福楼拜对《圣安东的诱惑》的创作中了。

4.1.2 美国超验主义与《法华经》

1844 年，一篇名为 *The Preaching of Buddha* 的英译稿子登上了杂志《日晷》（*Dial*）。在 1840 年赫奇俱乐部（Hedge Club）或者超验俱乐部（Transcendentalist Club）在美国成立，俱乐部成员包括赫奇（Frederic Henry Hedge, 1805-1890）、爱默生（Ralph Waldo Emerson, 1803-1882）、里普利（George Ripley, 1802-1880）、梭罗（Henry David Thoreau, 1817-1862）、皮博迪（Elizabeth Peabody, 1804-1894）等之后为 19 世纪美国的文学发展做出重要贡献的人物。《日晷》为该俱乐部的杂志，从 1842 年七月份开始，该杂志开始推出“民族经典”（Ethnical Scriptures），即将印度、中国、波斯等地的经典作品英译后在此杂志发表¹。而这篇综合了比尔努夫发表的两篇关于《法华经》的法文论文英译成的《佛陀的教义》（*The Preaching of Buddha*）英译稿也在杂志编辑的选择之列，此时距离比尔努夫的法译《法华经》正式出版还有十年。这篇英译文也被许多人认为是在英语世界里面出现的第一篇佛经文本²。译文内容对应于比尔努夫法译的《法华经》第五章，包含两个比喻，一个为药草喻，一个为盲人喻（由于比尔努夫使用的是梵文本翻译，其第五章内容与《妙法莲华经》有差别，梵文本中此章有此两个比喻，但是《妙法莲华经》中只有一个药草喻）。译出文本来源于比尔努夫于 1843 年 4 月于杂志《独立评论》（*La Revue indépendante*）上发表的《佛陀教义片段》（*Fragments des prédications de Buddha*）以及于同年 5 月在同一杂志上发表的《佛教起源思考》（*Considérations sur l'origine du Bouddhisme*），英译本最初

¹ Lopez, Jr. *The Lotus Sutra: A Biography*, 157-158.

² Kevin P. Van Anglen, “Inside the Princeton Edition: ‘The Preaching of Buddha’”. *The Thoreau Society Bulletin*, (278), 2012: 3.

刊登时，并未署名，关于英译者是梭罗还是皮博迪，没有明确的定论¹。但无论译者具体为何人，这篇译作在美国超验主义学派的刊物上发表，体现了超验主义学派超前的人文视界。

这一群由新英格兰作家和哲学家组成的超验主义者奉行一种唯心主义思想，相信宇宙万物具有实质上的统一性，强调个人的重要性，认为内在的洞察力可优于逻辑和经验来揭示最深刻的真理，他们思想的来源有着多样性，包括德国的先验论、柏拉图主义和新柏拉图主义、印度和中国的经书以及某些神秘主义作家的组织²。这一派成为 19 世纪中期在美国的新旧思想斗争中，作为一种新的思潮运动激励了美国思想的发展，开创了美国文艺复兴时期。从思想源头可看出，超验主义一派在对其他文化的具有宽广的包容心态，不仅如此，他们充分做到了根茨勒对翻译文本的理解，即通过外来文化激发自身经验从而产生新的体验，其中梭罗更是思想的践行者，《瓦尔登湖》（*Walden, or Life in the Woods*, 1854）便是对这种践行的记录。在《瓦尔登湖》中，可以直接见到外来文化在他日常的践行中，如书中直接体现印度文化对其生活与思想的部分有这样的记录：

清晨，我把心智沐浴在《薄伽梵歌》惊人宏伟的哲学中，它写成之后众神之年飞逝，相比于它，我们的现代世界和文学显得渺小而微不足道；[...]我放下书，去我的井取水。瞧！我在那儿遇见了婆罗门的仆人，梵天、毗湿卢和因陀罗的教士，他仍旧坐在他恒河边的庙宇中读诵着《吠陀》，或者栖身于树下，旁边放着面包皮和水罐；[...]瓦尔登纯净的水交织在了恒河的圣水之中。

（In the morning I bathe my intellect in the stupendous and cosmogonical philosophy of the Bhagvat Geeta, since whose composition years of the gods have elapsed, and in comparison with which our modern world and its literature seem puny and trivial;[...] I lay down the book and go to my well for water, and lo! There I meet the servant of the Bramin, priest of Brahma and Vishnu and Indra, who still sits in his temple on the Ganges

¹ 对于译者身份的争论详见 Van Anglen, "Inside the Princeton Edition: 'The Preaching of Buddha'".

² 参见《不列颠百科全书》（国际中文版）第 17 卷，176。

reading the Vedas, or dwells at the root of a tree with his crust and water jug;[...] The pure Walden water is mingled with the sacred water of the Ganges.)¹

引文中的“薄伽梵歌”(Bhagvat Geeta)²、“婆罗门”(Bramin)、“梵天”(Brahma)、“毗湿卢和因陀罗”(Vishnu and Indra)、“恒河”(Ganges)等均是印度相关的意象词,直接成为了书中的一部分。而佛教对梭罗的影响可体现在他的另一部作品《康科德和梅里麦克河上的一周》(*A Week On The Concord and Merrimack Rivers*)(1849)中,其中有这样一段话:

要欣赏基督生命的美和意义,并不必要是基督教徒。我知道有些人听到基督的名字放在我的佛陀旁边时,会对我难以理解,但我确信,我愿意他们爱他们的基督比爱我的佛陀更多,因为爱才是主要的,我也喜欢他。

(It is necessary not to be Christian to appreciate the beauty and significance of the life of Christ. I know that some will have hard thoughts of me, when they hear their Christ named beside my Buddha, yet I am sure that I am willing they should love their Christ more than my Buddha, for the love is the main thing, and I like him too.)³

该段引文中“Buddha”一词出现了两次,它也直接体现了佛教对英格兰超验主义学派在创作上的影响所在。虽然这部作品没有《瓦尔登湖》有名,但是也获得了爱默生的大力支持,在19世纪中期也是一部杰出的作品⁴。或许不能凭借在杂志《日晷》上发表的英文节译《法华经》就直接判定是该译文对梭罗创作的影响,但从时间线上可以做以下推测,《法华经》英文节译发表于1844年,早于《康科德和梅里麦克河上的一周》一书的发表时间1849年,对于吸收各种思想来源的梭罗而言,即便创作该书期间有通过其他途径读到过佛教的相关知识,但这也并不会改变《法华经》的英译本会有对他创作有潜在影

¹ Henry David Thoreau, *Walden, or Life in the Woods*, Internet Bookmobile, 2004, 244. 中文为笔者所译。

² 引文中的“Bhagvat Geeta”疑为“Bhagvat Gita”,即“薄伽梵歌”,古代印度之宗教诗,为印度教毗湿奴派之圣典。

³ Henry David Thoreau, *A Week On The Concord and Merrimack Rivers*, The Pennsylvania State University, 2003, 51. 中文为笔者所译。

⁴ H. Daniel Peck, “Introduction”, Henry David Thoreau, *A Week on The Concord and Merrimack Rivers*, Penguin Books, 1998. 关于这部作品的内容、价值以及创作过程可参见该文献。

响的结论。《法华经》由法文翻译成英文并发表在该派杂志上的做法，形成了对超验学派思想上诸多影响因素之一，为爱默生和梭罗等人在对神学的认识上、尤其对美国大陆基督教的反思上拓宽了道路，成为其解放思想潜在推进力的一部分。

4.2 对西方认识中国佛教的影响

4.2.1 西方学界对《法华经》的认识（与《圣经》的比照下）

1895 年，保罗·卡洛斯（Paul Carus, 1852-1919）出版《佛陀的福音》（*The Gospel of the Buddha*）¹，此书编者以《新约》中四福音书中描绘耶稣基督的方式来编排佛陀的生平。书中的许多段落直接摘自于英译本，另外一些部分编者或者进行了较为自由的翻译，或对某些部分进行了重排或者删减。此书参照的书目来自 1844 年之后的各类德英法语佛教相关书目。但是，该书的一个特点是，它并非简单的关于佛陀生平的记述，编者背后有着明确的佛教与基督教的比较意识。编者在前言中指出，基督教和佛教在哲学基础和信仰在道德方面的应用上有许多惊人的相似之处²，在书末的表格中，编者特意给出了与佛陀相关的故事在《圣经》中的类似处的具体出处。书分为八个部分，每部分由多个短小故事组成，其中一个部分为“寓言与故事”（Parables and stories），该部分中从《法华经》截取了几个片段，包括第 XII 节“悟道”（Enlightenment）中第 8 段（讲十二因缘）、第 11-15 段（讲四谛和八正道）分别出自《法华经》第七、三章，第 LXIII 节“火宅”（The Burning Mansion）对应第三章，第 LXV 节“迷失的儿子”（The Lost Son）对应第四章，第 XLVII 节“牧师的任务”（The Preacher's Mission）对应第十、十三、二十四（第 23 段）、二十七章，第 LXIV 节“生而失明的人”（The Man Born Blind）对应第五章，第 LV 节“一个本质、一个教法、一个目的”（One Essence, One Law, One Aim）³对应第五章。这些部分截自克恩译自梵文本的《法华经》。

¹ Paul Carus, *The Gospel of the Buddha*, London: Swan Sonnenschein & Co./ Chicago: Open Court Publishing Company, 1895.

² Carus, Paul. *The Gospel of the Buddha*, viii.

³ 从此书末的表中，编者给出了章节的出处，这里列举的这些章节对应缩写为“SDP”的书中的章节内容，其中第 LXIV 节对应“DDP, v”，即书“DDP”中的第 5 章。卡洛斯并未在表后的缩写词中给出“SDP”和“DDP”的全名，但易知“SDP”对应于肯恩从梵文英译的《法华经》书名中“*Saddharma-Pundarika*”的缩

在以上从《法华经》中抽出来的章节中，卡洛斯在书末的表格中，第 LXV 节“迷失的儿子”的后面，给出了《圣经》中对应的对等的章节：“Luke xv, 11 et seq.”，即该节对应《路加福音》第 15 段中第 11 句之后的内容。

“迷失的儿子”的故事在上文《法华经》梗概中的第四章有述。《路加福音》第 15 段讲述的是耶稣讲道时所讲的“浪子的比喻”，故事的大概内容是，一个父亲有两个儿子，小儿子得到了父亲的一份丰厚的产业，到远方“任意放荡，浪费资财”¹，耗尽一切之后，遭遇大饥荒，穷困潦倒。后发心悔过，回到父亲那里，愿做个雇工。但父亲远远见到了他，让仆人给他穿戴上好服装与配饰，宰肥牛犊享用，觉得小儿子“死而复活，失而复得”，从小听话的大儿子却未得到过一只羊羔，故而见状不快。父对大儿子说，“你常和我同在，我一切所有都是你的；只是你这个兄弟是死而复活、失而又的，所以我们理当欢喜快乐”²。

《法华经》与《路加福音》中这两个故事都是本宗教领袖因讲道教化而讲述的故事，都涉及到富有的父亲和离家而去又穷困潦倒的儿子，并且都是最终儿子回归父亲。但故事细节并不是一样的，并且佛陀讲“失子”的故事与耶稣讲“迷失的儿子”的故事的意图并不是一样的。前者强调众生本身富有而不自知，自甘堕落迷惘晃荡，后者强调一个罪人悔改价值无限，应为其欢喜给与奖励，正如基督所说“一个罪人悔改，在天上也要这样为他欢喜，较比为九十九个不用悔改的义人欢喜更大”³。不过，即便这两段故事主旨有差异，但从故事情节的安排上，确实有着足以另人印象深刻的效果。而《路加福音》中的这段故事主旨，也并非在佛教中没有对应的说法的，比如“放下屠刀，立地成佛”便是一个人悔过自新，且最终成就自我的最好展现，这体现佛家同基督教一样的慈悲心理。

西方将《法华经》与《圣经》所做过的对比，除了上文的“失子”的故事，“观世音”的形象也得到了关注。《观世音菩萨普门品》是《法华经》中极其有名的一品，乃至能够以单册的形式流通于世，这种普及的广度从中国民

写，“DDP, v”在整本书中只出现在此节，笔者认为为笔误，实际应为“SDP, v”，因为该节内容正好能对应《法华经》中的第 5 章。

¹ 《路加福音》，第 15 段，第 13 句。

² 《路加福音》，第 15 段，第 31-32 句。

³ 《路加福音》，第 15 段，第 7 句。

间群众对观世音的熟悉程度，以及各种有着观世音形象的传世作品中能够窥见一斑。“观世音”三字最早出现在曹魏时期康僧铠（Sangharvarman）所译的《佛说无量寿经》中，“观世音”与“阿弥陀佛”和“大势至”并称“西方三圣”，是阿弥陀佛的未来继承者。此经中观世音主要引领亡者到阿弥陀佛的净土佛国，而初次出现的“观世音”并未广泛流传，“观世音”在中国广泛流传的肇始是鸠摩罗什所译《妙法莲华经》¹。随后的唐朝玄奘译《心经》，伽梵达摩（Bhagavaddharma）译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》（含大悲咒）等重要经文更将观世音名号的影响力遍及东亚²。在流传的过程中，“观世音”在图像中的形象经历了从早期留有胡子的男性，到从唐朝开始后妙曼的女性的转变，直至今日，大众普遍认为观音是女性。

到现代有西方学者将佛教中的观世音与基督教中的圣母玛丽亚做了比较，分别追溯在各自宗教文本中对二者的纪录。二者在多个方面有相似之处，比如，都是女性求子祈祷的对象；是渔夫船员的寻求庇佑的保护者；各自都有显灵的地方——观世音以普陀山为道场，玛丽亚在瓜达卢佩（Guadalupe），卢尔德（Lourdes），法蒂玛（Fatima）等地；二者都强调忏悔的重要性；各自都有治愈疾病的能力——观世音给与信众以甘露或者“大悲水”，玛丽亚则给与“奶”；在葬礼或者悼念仪式上都会为去世者重复唱诵相应经文——佛教唱诵《大悲咒》，基督教唱诵《玫瑰经》（Rosary）；观世音和玛丽亚不仅都有慈悲的一面，也有惩治凶恶之徒的一面；另外，无论是否为后世的杜撰，现今每年会有观音诞辰日，也有玛丽亚诞辰日等³。观世音与玛丽亚各自在各自的宗教信仰系统中扮演着重要的角色，她们当然有着基于宗教根本教义的重要差异，比如基督教是一神论的，而玛丽亚是诞生救世主耶稣但却未被原罪玷污的纯洁的女性形象，但佛教不是一神论，观世音只是无数引导众生趣向成道的佛与菩萨的其中一员。如果从二者所在的整个宗教体系作为一个宏观的出发点来比较，二者的差异可以说是非常之大。然而，从微观上讲，从她们对各自信众的实施的救渡方式或者给与的慈悲来讲，即便存在于完全不同的东西方宗教

¹ Maria Reis-Habito, “The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary”, In *Buddhist-Christian Studies* (vol. 13), 1993, 62.

² Reis-Habito, “The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary”, 62-63.

³ See Reis-Habito, “The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary”, 63-68.

中，她们却有着以上非常相似的特征，对于普通信众而言，重要的恐怕也是这种在细微处能感受到的信仰中贴身的慈悲，再多么形而上或者抽象的宗教理论或许反而变得无足轻重。这种共同性也体现出即便有着东西南北地域差异，人类在精神上和信仰上有着共同的需求，这种共性无所谓高低卑贱。

在所有的英译本中，无论全译本还是节译本，唯独李提摩太将“观世音”菩萨的性别看作女性，其余均为男性。李提摩太称观音菩萨为“慈悲的女神”（goddess of Mercy）或者“远东的圣灵”（Far East version of Holy）¹，他认为：

在西方，上帝通常被称为男性的父神。在印度，神既有男性也有女性。在远东，神的爱在女性角色——慈悲女神身上表现得最为淋漓尽致。

（In the West, God is generally spoken of as masculine the Father God. In India, the gods are both masculine and feminine. In the Far East, the love of God is described most fully in the Feminine character, the goddess of Mercy.）²

李提摩太认为在《启示录》（*Book of Revelation*）中的天堂与阿弥陀佛的西方净土可相媲美，佛教中的“西方三圣”——阿弥陀佛、大势至菩萨和观音菩萨与基督教中的圣父、圣子、圣灵“三位一体”的概念相呼应，位于上帝右侧的基督，手握开闭死亡的钥匙，汇聚了天地的力量，这与同样位于阿弥陀佛右侧的、能截断生死轮回的大势至菩萨是相对应的³；同样，在《罗马书》（*Romans*）中描绘的拯救世人于苦痛的圣灵，正好对应于在各个佛土中现身救世的“慈悲的女神”观世音菩萨⁴。

为何李提摩太要把观世音看成“女神”而不是“男神”呢？观世音与其他大乘菩萨一样，最初是无法断言其性别特征的，但唐代以前，印度、东南亚、西藏地区及中国通常将观世音描绘成男子的形象，自五代以降，观音开始经历

¹ Timothy, *The New Testament Buddhism*, 16.

² Timothy, *The New Testament Buddhism*, 16. 中文为笔者所译。

³ Timothy, *The New Testament Buddhism*, 13-14. 此部分中，李提摩太不仅认为佛教中“西方三圣”与基督教“三位一体”的概念相对应，也认为释迦牟尼佛与左右胁侍文殊菩萨、普贤菩萨三者也形成了这种构架，另外佛教三宝佛、法、僧的分类概念可以属于所有宗教。

⁴ Timothy, *The New Testament Buddhism*, 15.

女性化的转变过程，到了明代，该转变成熟，观音成为汉化的女神¹，而且这种性别转变只发生在中国²。本文讨论的所有英译本均译自 406 年的《妙法莲华经》，在该中文本中，没有说明观音的男女身份特征。但如前所述，在鸠摩罗什译经的时代，观音是被当作男性的。而除了李提摩太之外的所有译者将其译成男性，这应该是遵从了中文本的本意的，况且《妙法莲华经》中“龙女成佛”的故事被普遍解释成是佛教认可女性成佛的值得赞许的平等观念，这就意味着，在该经中所有的佛与菩萨默认是男性。而李提摩太译本中的观世音的女性角色，这应该与他接触到的中国文化中对观音的性别形象塑造有关系。从这一点上说明，李提摩太在翻译《观世音菩萨普门品》时，他的着眼点不在文本对观世音本来的性别塑造，而在于接触东方之后他所看见的彼时社会对观世音的形象塑造。这是一个有趣的现象。

十九世纪克恩从梵文本翻译成英文的《法华经》中，观世音菩萨也被译成是男性性别。可以这么讲，假设西方只满足于从梵文译成欧洲语言的《法华经》，那么西方恐怕不会注意到流传到东方后《法华经》中的人物形象的变化。虽然《妙法莲华经》英译者中只有李提摩太一人将观世音性别译成女性，但这个差异背后牵扯出了佛教进入中国后观世音受各种文化因素影响而产生的一连串的变化史实，而这个复杂的史实的挖掘直到二十一世纪的《观音——菩萨中国化的演变》一书的出现才得到系统的梳理。李提摩太翻译的佛教经典只有两部，一部是《法华经》，另一部为《大乘起信论》，足见《法华经》在传教士心目中作为佛教典籍的代表性和重要性。除了涉猎汉文佛教经典，李提摩太也对道教有所了解。在道家经典集《万历续道藏》中有这样一本经典名为《太上中道妙法莲华经》，十卷，约出于南北朝末或隋唐之际。从经名上就不难看出受谁的影响，或许道家觊觎佛教《妙法莲华经》在中国的影响力颇深，终于忍无可忍自己要写一本方能表明并非低“他教”一等。而李提摩太居然发现了这个佛道瓜葛，相信这并非偶然为之，而是他对《妙法莲华经》的长时深入的阅读研究的结果，在《新约佛教》（*The New Testament Buddhism*）一

¹ 于君方，《观音——菩萨中国化的演变》，陈怀宇、姚崇新、林佩莹译，北京：商务印书馆，2012，296。

² 于君方，《观音——菩萨中国化的演变》，489。关于观音菩萨在中国的本土化过程以及性别塑造的转变过程及复杂的社会文化原因分析，可参考此书内容。

书中，他专门写了一小段说明《法华经》对道教的影响，专指道家几乎同名经典的撰写¹。李提摩太对《法华经》的研究以及翻译不仅结合了彼时东方（特别是中日两国）对经典的接受方式，同时也由此及彼观察到了不同宗教之间的关系，不得不说这是对中国的深入了解。

西方从宗教研究的角度对《法华经》的关注方面，十九世纪上半期西方学者开始将较多的注意力转向东方宗教，以打破基督教的束缚，最初对佛教经典的翻译主要从梵文本着手，但不久后汉文佛教经典便得到了注意，经典翻译是西方探索东方宗教或者文明入口。《法华经》是最早介绍到西方的佛教经书之一，最初由比尔努夫在十九世纪中期从梵文译成法文，同一时期该法文本中一部分内容又被译成英文在美发表，使得《法华经》成为在美国第一个出现的英文佛经；该经最早从中文译成西方文字（即英文）是比尔在 1871 年完成的，但是这并不意味着在 1871 年以前中文的《妙法莲华经》没有得到西方的注意。

比较宗教学的创立者缪勒在 1861 年的论文中就有专门篇章，即《汉译梵文本》（*Chinese Translations of Sanskrit Texts*）。该文讨论关于从梵文翻译成的汉文佛经的内容，文章联系汉字特点与在其音译梵文佛教词汇中涉及到的问题结合语言的历史发展展开分析，并对法国汉学家儒莲（M. Stanislas Julien, 1797-1873）多年在佛教梵汉语比较方面做出的贡献表示赞誉²。对于汉文佛经的重要性，缪勒与儒莲有着类同的看法，并且二者在此方面有相互的交流，他们注意到了梵文的分析性结构（*analytical structure*）以及古典性为中文带来了重要的价值，认为学者能从中文译本中获益，在儒莲与缪勒的交流中，儒莲提到了对比比尔努夫所译法文本《法华经》以及中文《妙法莲华经》时发现的问题或者差异³。在此基础上，比尔列举了法文本和中文本《法华经》之间的更多的差别，认为对于梵文学者而言，能够阅读汉文佛经，并且能对二者进行对比研究，益处是不言而喻的，并且研究汉文佛经对于北传佛教的历史，甚至印度佛教部派纷争和印度历史，以及找到佛教与基督教之间同异等方面具有重要

¹ See Timothy, *The New Testament Buddhism*, p.31.

² See Max Müller, *Chips from a German Workshop (volume I)*, New York: Charles Scribner and Company, 1872, 288-299.

³ Müller, *Chips from a German Workshop (volume I)*, 203.

的价值¹。我们可以认为，只认识梵文的佛教经典而忽略中文的会造成对东方宗教信仰认识的盲点。十二世纪佛教在印度基本湮灭，却在以中国为起始扩散点的东亚地区长盛不衰，这种扩散传播本身有其地域以及文化特点，而经典是传播的根基，中文经典的传承方式早已脱离了梵文等印度地区语言的影响，而研究二者之间的差别是探究经典传承过程中地域性差异或者文化差异的基础，在原始经典写本丢失的情况下，更是重塑或者揭开原典本来面目的必要方法，这一点上与本雅明所述的“纯语言”（pure language）概念²恰好有着契合之处。在这种宗教比较的方法开始盛行之时，在东亚具有广泛影响力《法华经》成为西方宗教研究学者注意力的焦点之一。到了二十世纪初，更有国外学者认为《法华经》（Lotus Scripture）、《薄伽梵歌》（Bhagavad-gita）、《第四福音书》（Fourth Gospel）并列处于研究已产生的人类最佳文明的中心重要位置，它们是人类精神的切实堡垒³，可见该经在某些学者中被认为处于世界宗教文本中的地位之高的程度。

4.2.2 《法华经》译本对西方认识中国宗教的促进

从上文《法华经》在西方的译介史可知，《法华经》进入西方的文字首先是通过比尔努夫和克恩分别在 1852 年和 1882 年从梵文译入法文和英文，所依据的梵文本是通过英国在印度的殖民获得的梵文手稿，而从中文的《妙法莲华经》直接英译开始于 1871 年的比尔的《汉文佛典系列》（*A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*）⁴。这本着作是比尔对中国佛教的研究加对汉文佛典的翻译的结合，这其中的翻译包括最早发表在皇家亚洲学会期刊（*Journal of the Royal Asiatic Society*）上的内容，比尔对这些译文加以修订并增加新的内容此本书中作为一整个系列发表以促进对中国佛教文献的总体认识。在为书做的序言中，比尔给读者有以下这些言语：

¹ Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, 1871, 3-7.

² Walter Benjamin, *The Task of the Translator*, in Lawrence Venuti eds., *The Translation Studies Reader*, London/ New York: Routledge, 2000, 18. 本雅明对“纯语言”的解释为：“语言的所有超历史亲缘性（suprahistorical kinship）存在于每一个作为整体的语言之下的意图之中，而这种“意图”不能由任何一个单独的语言获得，而只能通过各种语言的意图的互补 才能达到，这就是“纯语言”。”该句英文原文为“Rather, all suprahistorical kinship of languages rests in the intention underlying each language as a whole—an intention, however, which no single language can attain by itself but which is realized only by the totality of their intentions supplementing each other: pure language.”

³ Kenneth Saunders, *The Gospel for Asia*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928, vii.

⁴ 英译部分是《妙法莲华经》第二十五品，见于比尔此书的第 389-396 页。

中国就公元 67 至 1285 年期间整理的佛典就有各自不同的 1440 部，共 5585 本，但是这些还只是它整个土地上拥有的所有佛典的很少的一部分，而到目前为止我们却满足于对这一切保持相当的无知，很难理解在这种情况下，我们如何能声称对中国人的宗教状况有任何精确的认识，或者甚至声称能领会到他们的普通书籍中的措辞，确定的是，我们的首要任务应该是把注意力转向对这些大量佛典的至少一部分的研究上。¹

上述这段文字甚至带有对西方读者警醒的语气，希望他们能认清现状，摆正态度，从而对中国佛教进行深入的研究。比尔自谦的认为本来希望有比他更能胜任该书主题的人做这份工作，但无奈现世状况不允许，因此他编辑了此书，而这本书已经是他多年工作的结果。因此，可以推测，在比尔之前还没有一本对中国佛教全面研究的一本书籍的出现，而比尔的这本《汉文佛典系列》是开了西方对中国佛教较为系统研究的先河之一的，19 世纪用较为认真的眼光来研究中国佛教的其他传教士研究还包括与比尔同时期的艾约瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）和艾德（Ernest John Eitel, 1838-1905）²。尽管以比尔等人为代表的 19 世纪传教士对中国佛教的研究仍有传教士身份的影响，即他们是站在自己所在的基督教信仰的角度对佛教进行的研究，以及由于他们自身研究的深度所限，对佛教仍然有贬斥或者不如基督教之类的批评，然而，相比于 17 世纪的耶稣会士，他们研究更加深入，而且更少个人偏见，不简单的认为佛教是迷信或者偶像崇拜，总体的研究和评价更加客观，这也进一步推动西方对中国佛教的认识。

从时间上看，第二位英译《妙法莲华经》的人是传教士李提摩太（Richard Timothy），相对于之前的传教士，他在对中国佛教的研究上重在强调佛耶之间的共同特点，这一点从他所英译的《妙法莲华经》的出处《高等佛教新约》（*The New Testament of Higher Buddhism*）一书的标题、以及他将此经称为“Lotus Gospel”³就能看出，这其中有着强烈的意愿将佛教和基督教相互

¹ Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, v.

² 关于他们的具体贡献参见李新德，《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》第六章“亚洲福音书”：新传教士对中国佛教经典的翻译与诠释。

³ Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 135.

比对应价¹，且李提摩太也有意识地在进行宗教比较，在给出他所谓的《法华经》的英译精华之前，他有专门的一部分以“the value of Comparative Religion”为标题的宗教比较论述，开篇他回答了一个问题，即从西方派传教士到中国和日本的需要在哪里？李提摩太随即给出了两个原因，一为现代基督教是一把簸箕，能从麦中除掉糟糠，二为基督教用对上帝的信仰替代无神论；而对于第一个原因，他即指大乘佛教中糟糠颇多，只有占有着基督教之光的能意识到其中与真正基督教的相似处，如观音就是无比慈爱的上帝的东方比喻²。他提倡东西方互相理解，这样才能互利互助，但是又讲当东西方的宗教敬拜都联合一体的时候，世界上的各个王国将成为上帝和基督的王国³。他声称他的译本又两个最重要的目标要达到：一、统一所有的宗教，未来应该只有一个有着最真实、最好的宗教，二、通过上帝的所有子民和推进普遍善良意志的联合力量，加强与当前时代的自私物质主义（selfish materialism）的对抗力量⁴。李提摩太的论述中确实有提到佛教和基督教的类似处，如基督教的“三位一体”和佛教“西方三圣”的配置、如都有放弃世间物质享乐的苦行，对恶的惩戒和善的褒扬等，这些也促进他对宗教大同甚至统一的想法，只是，他所谓的“比较宗教的价值”，似乎没有较为公正的体现出来，比如对佛教中充斥糟糠的说法。他批评了中国佛教，认为僧人质量低下等，但他又表扬日本佛教⁵，这点应该与他的经历相关，虽然他并没有一味的认为佛教差劲，但从他的论述中，一直有着以基督教本位的立场作为主导，宗教大同的理想本身似乎就显得过于理想化过于纯粹天真，这种基督教本位的立场再一出场，就会显得动机不纯粹。

在李提摩太之后是传教士苏慧廉的译本，苏慧廉声称自己对中国宗教的研究是在老师理雅各布、李提摩太等等前人基础上进行的，不仅继承前人的研究传统，也总结了不足，并且更加的客观，比如认为佛教的天堂地狱说法“也许”是受到了基督教的影响，这比起利玛窦肯定的态度和李提摩太的武断要更

¹ 英译的《观世音菩萨普门品》见该书的第 16-23 页，关于传教士对《妙法莲华经》的英译对比见第四章中的内容。

² Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 135.

³ Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 137-139.

⁴ Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 142.

⁵ 参见 Timothy, *The New Testament of Higher Buddhism*, 135-137.

加理性¹。苏慧廉的译本不是他单独所作，而是与加藤共同完成，苏慧廉将整个文本删减，于1930属名出版，从英译名称 *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel* 可以看到依然有基督教本位的思想在其中，但是，相比于李提摩太的英译，他出版的译本的辞句在态度的客观方面有很大进步。在上一节中提到了李提摩太将观世音的性别译为女性，其中重要原因之一是他将佛教比附基督教的结果，而在苏慧廉对《观世音菩萨普门品》的英译中，有这样一段话：

“观音”在现在被表现为女性菩萨，并被欧洲人塑造成“慈悲女神”。她被称为“最慈悲、最有同情心”。现实中，“观音”超越了性别，能被表现成男性或者女性。

(Kwan-yin, or Kwan-non, is to-day represented as a female Bodhisattva and by Europeans styled the Goddess of Mercy. She is addressed as “Most Merciful, Most Pitiful”. In reality Kwan-yin is above sex, and may be represented as male or female.)²

在苏慧廉的英译中他将观世音性别均标为男性，这体现在“his”“him”的使用上，苏慧廉认为观世音超越了性别，可以用男性或者女性来表现，这种看法比李提摩太直接用“慈悲女神”比附来的更加符合事实，佛教术语的翻译方面苏慧廉也没有像李提摩太那样直接挪用基督教中的概念，这或许是苏慧廉对佛教进一步认识的结果。这种进步认识的原因，包括了加藤文雄对整个经文英译的主动发起与参与。加藤来自于一个日本宗教家庭，与日莲宗有甚深牵连，且对《妙法莲华经》耳熟能详，这一点从保留在苏慧廉删减译本中，由加藤所作的长篇“介绍”就能体现出来。这篇介绍从文本历史、内容以及其中的教义上做了详细的分析，苏慧廉对佛典的认识无疑有直接的影响。虽然其中也提及了基督教中的术语，比如“Holy Ghost”“Gospel”“Messiah”等，但主要的目的是用他们类比佛教中的某些对象，且在一句话中带过后，转而继续叙述佛教相关内容，主要目的还是为西方读者对这些佛教的概念有稍微清楚点的

¹ 李新德，《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》，368。

² Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel*, 248. 中文为笔者所译。

认识，这与李提摩太在其著作中所作的佛耶对比所体现出的立场相比，是极大的客观化的表现。

到苏慧廉为止，以传教士身份英译《妙法莲华经》的历史可谓告一段落，以基督教本位或者存在佛耶之间对比意图的译本也基本到此为止。随后铃木大拙包含《妙法莲华经》节译本的《禅宗手册》（*Manual of Zen Buddhism*），目的在于让西方人了解与禅宗僧人寺院生活有关的文本资料。作为将日本禅宗用英文介绍到西方的几个先驱者之一，铃木大拙的英译文无疑为推进佛教在西方的广泛认识做出了贡献。再以后的译者，再未出现之前的传教士那样的要将译本中的概念与基督教中的概念相比附的、或者突出基督教优越性的引言，而是更加客观的根据原文进行翻译。如佛教僧人村野宣忠或者宣化上人领导的 BTTS，他们的翻译的目的还有传教的意味，如 BTTS 的译本中，大量的篇幅是宣化上人对《法华经》的讲解，细化到了一词的基本概念的程度，这对没有任何佛学背景的普通读者而言，除了可当作佛典的译文阅读，还可当作佛学入门作品来看；另外其中加入的智顗对该经的解释框架，更是像西方读者普及中国佛教传统中的知识。学界的译者如赫维茨，除了英译中文本《妙法莲华经》之外，还将梵文本作为参考，从而比较出中梵之间文本的差异，《妙法莲华经》的这种不同原语之间的文本比较应属首次系统的在赫维茨的英译本中进行。再后来的 BDK、华兹生、里弗斯、李的译本中，没有了以某种宗教无论耶、佛等的为主要立场的长篇序言的出现，而都以更为客观的态度进行英译，除了译者理解上无可避免的要选择某种词意进行翻译以外，都将文本的理解留给读者自身，而不作过多的干预，甚至在某些译本的修订中（如加藤译本），将文本中带有宗派性解释的注释等删除，以防止在理解上对读者的倾向性干扰。由此，可以梳理出《法华经》在西文翻译史中的这样一条线路，在十九世纪中期梵文《法华经》因欧洲在印度等地的殖民获得西方学者的注意并被翻译后，中文《法华经》因传教士们到中国传教的原因得的到了注意，进而因传教的需要，将其翻译成英文。到了二十世纪中后期有了如赫维茨等学者将中、梵文放在一起进行学术上对比的译本的出现，这是将 19 世纪以梵文为重心进行佛教典籍翻译与以中文为重心的两种翻译潮流的汇聚。可以说，这种中、梵两

条西译线路的汇合部分体现了西方对东方宗教的认识的进步，以及知识全球化方面的融合。

从上文可见随着译者的身份和认识的转变，《妙法莲华经》的英译也在变化之中。《妙法莲华经》的英译对造成西方的影响，当然不能单一的讲一个英译本会有何种单一的影响，而应该辩证认识这种螺旋型的影响方式，即这种影响是以译者的参与为基础的，译者的身份以及对佛教的认识均形成翻译《法华经》及其译本未来的影响的原因和结果。《妙法莲华经》的英译延续了一百多年的历史，在每一个历史阶段译者对它的认识影响到译本的翻译，产生的译本可以直接影响到下一个历史阶段的读者（包括未来的译者在内），使后者对从前的译本做出或一致或者不同的看法，从而导致新的译本产生，从而再影响下一个历史阶段的读者群体。这样译者和译本之间的相互影响共同推动翻译的更新，也由此推进目标文化读者群体对译本以及译本所在文化系统的认识，例如对该经或者佛教的认识方面，二十世纪末期的英译《妙法莲华经》的读者就不应与李提摩太的英译本的读者类似，也不应单纯的得出基督教优于佛教甚至优于所有宗教，是全人类的归宿的结论。

4.3 英译本的接受研究

《妙法莲华经》英译本的多样性为读者提供了选择上的多样化，也由此暗示了读者类型的多样。本节将讨论两类读者对英译本产生的反应或者反馈，一类为广大普通英文读者的反馈，另一类为学界给出的译本书评。读者的反应能够反应出各种本在目标文化中的受欢迎程度，而相比而言，学界发表的书评更能从更加专业的角度指出译本的优劣之处，这些反馈都能反过来为潜在的英译本读者指明译本选择的方向，以及为未来新译本的修订或者复译提供新的信息。

4.3.1 普通读者反应

本节搜集的读者反应数据来自两个英文网站，一个是亚马逊，另一个为 Goodreads，二者均为全球化的大型购物网，后者尤其专注于图书的销售和推荐。本小节分别统计两个网站中的对八个《法华经》英文全译本的评价情况

¹, Goodreads 上给出了读者的书评个数, 也列入对应表格的最后一栏中, 统计日期截至 2020 年 6 月 1 日。表格如下所示:

表 4.1 亚马逊英文网站上的读者评价统计²

译者	书名 (年份)	评论个数	平均分 (满分为 5)
华兹生	The Lotus Sutra (1993)	61	4.4
	The Lotus Sutra and Its Opening and Closing Sutras (2009)	11	5
里弗斯	The Lotus Sutra (2008)	78	4.6
BDK	The Lotus Sutra (1993)	1	5
	The Lotus Sutra (revised Edition) (2007)	27	4.6
村野宣忠	The Lotus Sutra (3 rd edition) (2013)	15	4.5
加藤文雄	The Threefold Lotus Sutra (1975)	2	5
	The Threefold Lotus Sutra ³ (1975)	1	2
	The Threefold Lotus Sutra ⁴ (1989)	28	4.4
赫维茨	Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (1976)	5	4.2
	Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (2009)	5	4.6
BTTS	The Dharma Flower Sutra (volume 1) (1977)	1	5

¹ 因两个网站评价的情况不同, 不易做成一个表格, 故分别列出。另外, 统计的数据或许有些许漏网之鱼, 但笔者认为绝大部分数据是涵盖了的。

² 笔者在亚马逊上查看书评时, 发现 2019 年 7 月有新的《法华经》译本 *The Threefold Lotus Sutra: A Modern Translation for Contemporary Readers*, 译者为 Michio Shinozaki, Brook A. Ziporyn, David C. Earhart, 由立正佼成会持有版权, 是继该协会 1975 年出版包含加藤文雄所译《法华经》的“法华三经”后的新的译本。但因其新出, 笔者此处不纳入研究范畴。亚马逊上有关于苏慧廉的节译本书评, 评价只有一个, 也不放在统计表中。

³ 统计表中出现多条同一个译本的统计情况, 是基于网站上的事实数据, 可能是不同的售卖者售卖同种译本, 此处均分条列出, 给出各自在网站上的评分, 笔者不再作并列。

⁴ 亚马逊上给出的出版时间是 1989 并说明是“new edition”, 但该网站在对书的介绍中与笔者手里 1975 年的版本相同, 也没有提及新版本的信息, 这里按照网页上的显示日期列出, 即便有修订本的出现, 不影响本节的结论。

在亚马逊网站上未找到有米内尔娃·李的全译本书评，其译本未见在亚马逊上有售，从亚马逊网站的统计表格可看出，其中评价最多的是华兹生、里弗斯的译本，均在 70 个以上，其次是 BDK、加藤文雄译本评价为 20 多个，再次是村野宣忠和赫维茨译本，个数在 10 多个，BTTS 的评价个数最少，只有 1 个。

以下再给出 Goodreads 上对各个全译本的评价统计，如下：

表 4.2 Goodreads 网站中的读者评价统计

译者	书名（年份）	评分个数	平均分（满分为 5）（文字评论的个数）
华兹生	The Lotus Sutra（1993）	1296	4.25 (32)
	（同上）	8	4.00 (2)
	（同上）	20	4.2 (3)
	（同上）	2	3 (0)
	The Lotus Sutra and Its Opening and Closing Sutras (2009)	12	4.42 (2)
里弗斯	The Lotus Sutra (2008)	189	4.19 (11)
BDK	The Lotus Sutra (1993)	39	4.13 (2)
	The Lotus Sutra (2007)	6	4.0 (2)
村野宣忠	The Lotus Sutra（2 nd edition）(1991)	4	4.50 (1)
	The Lotus Sutra（3 rd edition）(2013)	9	4.89 (2)
	The Lotus Sutra（3 rd edition）(2013)	2	5(0)
加藤文雄	The Threefold Lotus Sutra (1989)	85	4.07(8)

赫维茨	Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (1976, 2009)	34	4.03(4)
BTTS	The Dharma Flower Sutra (volume 1-10) (1978)	1	3(0)
	volume 11(1998)	1	4(0)
	volume 13(1998)	2	5(1)
Minerva T.Y. Lee	The Lotus Sutra (2014)	2	5(0)

在 Goodreads 上的统计相比于亚马逊上更为完善，八个全译本的评价都有，而且评价个数远超过了亚马逊。从表中数据可知，华兹生译本的评分个数远远超过了其他译本，达到了 1300 多个，表现出相当广泛的受关注程度，其次为里弗斯的译本 189 的评分个数，也远超过了后面一百以内的加藤文雄、BDK 和赫维茨的译本，评分个数最少的是村野宣忠、BTTS 和李的译本。

由这两个表格可以推测，英语世界里最受欢迎的是华兹生和里弗斯的译本，其次是 BDK、加藤文雄，再次为村野宣忠和赫维茨，最末为 BTTS 和李。从上文描述的各自译本的特色，这里可以分析形成这样的读者评分结果的原因：一、华兹生和里弗斯本身是英文为母语者，华兹生的翻译方式灵活且目标为普通英文读者群，里弗斯的用词也简洁且采用了“归化”的翻译方式（比如用西方神兽替代佛经中的各种非人的角色），因此对英文读者更显亲和力；二、BDK、加藤文雄译本或虽然有英文为母语的人参与润色，但是译者作为日本人的身份可能对译语产生影响，相比于华兹生和里弗斯而言，语句对读者还不够亲善；三、作为佛教徒但同时有着译者身份的村野宣忠的版本在用词上可能也有第二条所列情况，用语方面也是他的版本连续修订的原因之一，同时译本加入了有关教义的注解等，可能对读者也产生阅读艰难的感官，类似的，强烈的学术性的特点在赫维茨译本中就更为突出，长篇的有关梵文本的注释，只会让读者更加望而生畏，即中文都还没读清楚，其中又夹杂着有关梵文的注释，因此，普通读者关注度就自然不高；四、BTTS 作为一个有中国大陆汉传

佛教背景的翻译组织，在上文中已经梳理的它的发展历史来看，它是“白手起家”，有着对佛经英译事业的宏图大愿，但是翻译起步的基础并不够坚实，即起初并没有足够的在一定程度上懂佛学，且英文为母语的译者参与，靠宣化上人一步一步带领发展起来，因此在七十年代便开始出版的 **BTTs** 的佛经译本不能达到吸引足够英文读者的效果；另外，**Lee** 作为一个学佛的居士，自己翻译经文出版，在之前已经有了多个英译本的情况下，从译者身份上讲，她显得没有村野宣忠等人权威，又采用先前未有的《圣经》中的编排方式，这些因素未必能让读者信服，从而受到足够的关注。

4.3.2 学界书评

在出版刊物上发表的书评一定程度上能够集中反应所评作品的优缺点，以及学界对作品的价值认可度，并反应出作品在目标语环境中产生的影响。本研究目前共收集到 13 篇英译本书评，每篇书评均针对所评译作的第一版，其中有两篇书评同时评价了两个译本，译者和其对应的书评个数如下表所示：

表 4.3 译者及其译作的书评个数

译者	赫维茨	村野宣忠	加藤文雄	华兹生	苏慧廉	BDK
书评数	4	3	3	2	2	1

从表格中书评数目看，赫维茨的译本最受学者青睐，这与其译本严谨的和学术的风格应该紧密相关。而出现反差情况较大的是华兹生译本的关注度，这在他的译本广受普通英文读者欢迎形成反差，而在普通读者群里面第二位受欢迎的里弗斯的译本暂未找到有关的书评。以下简述各个书评的关于翻译的主要观点。

1) 赫维茨译本：

斯坦利·温斯坦（**Stanley Weinstein**）对赫维茨译本的评价中，部分结合了与加藤文雄译本和村野宣忠译本的对比分析，认为赫维茨译本所达到的语文学精确度的极高标准（**extraordinarily high standards of philological precision**）和语调或者风格的贴切度方面，加藤和村野的译本是不能比拟的。但是，温斯坦认为，赫维茨译本缺乏加藤和村野译本中的某些有用的特征，例如，加藤译本中对佛教术语有脚注解释，但赫维茨译本中对某些词汇缺乏注释，比如赫维

茨把“漏”字译成“outflow”，不加注释会影响普通读者的理解；村野的译本有 42 页的词汇表，且标注有日本读音，这有利于日语初级学生阅读。另外，评论者认为赫维茨译本中 67 页的关于梵文《法华经》的介绍有特别的学术价值，但遗憾的是他没有对比鸠摩罗什和竺法护的译本。评论人随后指出了“前言”中的几个错误。即便如此温斯坦认为赫维茨的译本会代替加藤和村野的译本成为标准英译本。¹

大卫·查普尔（David W. Chappell）对赫维茨译本的书评中对译本的正面评价包括：译本中散文部分优美流畅，梵文《法华经》与中文本有大的差别时，赫维茨英译梵文，这提供了中梵差异比较的资源，译文流畅且错误很少，是一个重大的成就，并注定成为《法华经》的标准的美国版本。书评中认为译本的不足之处有：赫维茨的梵文能力不如他的中文能力，而梵文部分是他译本的重要用力之处，他在梵文上的问题给译本蒙上严重的阴影；前言中有些许错误，译本重在文字和语言而非文本和信息，武断的（arbitrarily）跟随鸠摩罗什的音译和意译的方式，比如，即便佛教英语读者熟悉“śrāvaka”一词，而赫维茨依然按照鸠摩罗什意译的方式把它译成“voice-hearers”，使它们丢失明确的身份含义，并且有时把“bodhisattva”称作“persons”，这些称谓导致经中声闻和菩萨的竞争关系不能凸显；译本某些字对字的翻译使表达的意思不清楚，比如“发心”译成“launched their thoughts”，读者不能理解到这是菩萨开悟的第一步。该书评顺带提到加藤译本和村野译本的看法：加藤翻译总体准确，但是英文拗口，村野译本顺畅清楚。²

郑僧一原（C. N. Tay）的书评中认为赫维茨的译文流畅而细致的风格，是对克恩从梵文英译的文本的“技术化”风格和苏慧廉的译本“概略化”风格的平衡，赫维茨译本中针对与中文本不同的梵文的注解是对专家学者的相当有益的。书评认为译本不足之处在于：应扩充只有是 18 页的前言部分以方便读者；赫维茨遵循鸠摩罗什的音译意译方式的做法是“吃力不讨好”，另外指出了几个翻译的错误，比如把“油灯”译成“torches”或者“candles”是不正确

¹ Stanley Weinstein, “Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma”, *The Journal of Asian Studies*, 37 (1), 1977, 89-90.

² David W Chappell, “Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra) by Leon Hurvitz”, *Journal of the American Oriental Society*, 102(3), 1982, 573-574.

的，“观世音菩萨普门品”中“观”字的翻译不清楚，还指出译本中把“龙”翻译成“dragon”，但这二词的意义在各自东西方语境中是不同的。¹

狄雍（J. W. De Jung）在将《妙法莲华经》第十一到十六品的中文和英文相互对照后，认为很少有地方他能想出比赫维茨更好的译法，赫维茨的英译本很出色。但狄雍认为不足之处包括：赫维茨的梵文知识欠缺，导致梵文注释中的错误不少，他的佛教文学知识也有欠缺；英译中他把爽字名词的每个字都翻译出来，阅读起来繁重，这点上加藤和村野的做法更好；译本针对英译词的注释较少，不易读者理解，还有漏译情况。因此针对以后的修订本，狄雍建议省略整个包含注释梵文的附录，另加上解释性的注释，并注意双字词的翻译。²

上述四位评论人对赫维茨译本褒扬不少，但批评部分也比较犀利，有些看法差异较大，例如针对赫维茨文末的关于梵文本的注释部分，郑僧一原和狄雍一褒一贬。然而，针对中英翻译的问题，上述评论总体而言认为译本的用语出色，也只是提出了零星的小错误，对英译本的总体评价是正面的。

2) 村野宣忠与加藤译本：

大卫·查普尔（David W. Chappell）针对村野译本的书评中，正面评价包括：村野的译本是未来新的译本的评估标准，译本不仅忠实于中文，而且顺畅地道，而加藤译本受制于中文的句子结构导致难以理解的英译，尤其在诗句的翻译上；村野在引言和脚注中指出了文本内部逻辑和主题场景后来的发展变化和矛盾。查普尔认为村野译本不足的地方包括：译文有拗口的地方，翻译紧跟岩波文库版本，而非中文本，译本缺少注释，比如对该经文在佛教历史上有影响的部分的解释，词汇表 II 的索引不够，译本价格昂贵。³

狄雍的书评同时评价了加藤译本和村野译本，狄雍结合中文本比较了两个译本的第十一至十六品，认为加藤译本紧跟中文，而村野译本显得较为随意，在诗节的翻译上村野毫不犹豫的调换诗句的顺序，但总体而言，村野的翻译更准确，不过从文体上讲，加藤的英译更清晰明了。对某些中文词的翻译，狄雍

¹ C.N. Tay, Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma by Leon Hurvitz, *History of Religions*, 19(4), 1980, 372-377.

² J. W. De Jung, Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra): Translated from the Chinese of Kumārajīva, *The Eastern Buddhist*, 10 (2), 1977, 169-174.

³ David W. Chappell, Reviewed Work(s): The Lotus Sutra by Senchu Murano, *Monumenta Nipponica*, 30(3), 1975, 328-330.

认为直译并不能完全表达清楚意思，比如加藤把“得未曾有”（梵文 *adbhuta-prāpta*）译成“obtaining that which had never been before”并不完全正确，而村野译成“were surprised”是正确的，这说明直译中文而不考虑梵文并不总是可行，另外举实例说明加藤和村野的误译之处。二位译者参考的法华经疏使英译受到这些经疏解释的影响，但狄雍认为经疏的解释未必完全正确，翻译鸠摩罗什的《妙法莲华经》若受到某些的评论者的指导是危险的，比如智顗对该经的解读，虽然有它本身的影响力，但它不是对鸠摩罗什的《妙法莲华经》的权威阐释的来源，应落实到中文文本本身，但并不是说完全忽略经疏的阐释。另外狄雍认为在中文意思不清楚的地方，梵文本能够帮助理解中文本，进而帮助英译的正确性，但参考梵文本，并不意味着要让中文本与梵文本严格的匹配；要正确理解没有了梵文本原本的鸠摩罗什的中文本的价值，需要仔细研究中文本，但加藤和村野的译本包含极少的对鸠摩罗什中文本的翻译风格的注释，希望未来的译者会在注释里给出智顗和其他佛学者对该经的释义，这对不了解中日对《法华经》的传统解释的英文读者尤其重要。¹

丹尼尔·梅特罗（Daniel A. Métraux）的书评同时评价了村野的译本和加藤的译本（1975 年出版的《法华三经》），认为村野译本的风格总体上优于加藤版，前者文本相当清楚，但后者有时生硬难懂，村野译本的词汇表和注释更加全面，加藤译本的前后有《无量义经》和《观普贤菩萨行法经》，这提升了译本的价值，两个译本可以增加关于《法华经》主要教义的介绍。²

上述书评中狄雍与丹尼尔·梅特罗已经对加藤译本有相关评论，关于加藤译本的第三篇评论如下：

清田年（Minoru Kiyota）的书评所评的是 1975 年出版的包含加藤译本的《法华三经》，评价包括：从编纂翻译佛教文本成西方文字的急迫性上讲，这个译本有推动现代佛学的重要贡献；译本有一定程度的精确性，体现了良好的文学风格；译本值得西方佛学者、汉学家和宗教史学家的重视。评论人认为不足之处包括：引言部分篇幅不够，翻译的目的不明确，只是隐晦的说是提升立正佼成会的名望，这导致译本针对的读者群体不明确；若译本针对普通读者或

¹ J. W. De Jung, Book Reviews, *The Eastern Buddhist*, 8 (2), 1975, 154-159.

² Daniel A. Métraux, Review, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3(4), 1976, 334-336.

者信众，则译本超过了他们的理解力，若针对学者，那么需要更多的文本批评；选择这三部经组成《法华三经》的缘由及历史背景没有说明；为提高佛学，翻译应该有充分的注解，应该有全面的文本和教义研究并给出选择译出文本的理由，但这个译本都没有做到。¹

3) 华兹生译本：

威廉·迪尔（William E. Deal）的书评中提到赫维茨的译本已经广泛的被佛学研究者和宗教史学家使用和接受，因此书评将华兹生译本与赫维茨译本互相对照，认为华兹生的译本具有读者亲和力，可用与本科生的教学。迪尔对华兹生译本的批评包括：虽然华兹生在已有多个英译本的情况下重新翻译的理由之一是语言会随着之间变化，因此世界文学应该不断被翻译，才能保持吸引力，但是如何定义“吸引力”是一个问题；华兹生翻译的第二个理由是，译本针对没有佛教或者亚洲文学知识背景的读者，采用现代英文，但其他译本语言也有现代的。迪尔认为华兹生翻译的另一个原因是宗教性的，华兹生受日本佛教组织创价协会的委托翻译，这让该组织在对手立正佼成会拥有加藤译本的版权之后，有了属于自己的译本；相比于赫维茨译本，华兹生的译本对非专业人士而言更易读，采用了中性词的表达方式，但佛学者和宗教史学家更偏爱赫维茨的版本，此外，赫维茨的引言部分比华兹生的好。²

狄雍也对华兹生的英译本做了书评，评价内容包括：这是第一个由著名汉学家完成的译本，翻译在对原文的忠实上和文体的明晰上引人注目，但数字翻译上存在问题，某些译法并不让人完全满意，但总体上，华兹生优美的翻译值得高度推荐。³

4) 苏慧廉译本：

托马斯（E. J. Thomas）对苏慧廉译本的书评很简洁，认为苏慧廉提供了一个“有趣”的版本，对仅仅对经书的内容好奇的人而言，概述内容部分和对经文重复部分的省略是一个好处；但译本没有试图阐释原文，并对苏慧廉的某些观点与部分译文提出疑问。⁴

¹ Minoru Kiyota, Book Reviews, *The Journal of Asian Studies*, 35(3), 1976, 509-511.

² William E. Deal, The Lotus Sutra (Review), *China Review International* 3(2), 1996, 559-564.

³ J. W. De Jong, Book Reviews, *The Eastern Buddhist*, 28 (2), 1995, 303-304.

⁴ E. J. Thomas, Review, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1, 1931, 182-184.

施赖奥克 (J. K. Shryock) 评论认为苏慧廉的译本是普及本, 对想了解佛教的普通读者而言是有趣的, 但它删减了许多内容, 也没有注释, 对学者而言, 没有太大用处, 希望他和加藤共同翻译的全译本能带注释面世。¹

5) BDK 译本:

BDK 的译本书评也是由狄雍所写, 评论包括《法华经》在内的四个由 BDK 出版的译本, 这里概述涉及到《法华经》的评论: 译本没有详细的介绍和注释, 没有体现出日本在学术上对该经的研究成果, 并举例比较了赫维茨和 BDK 的某些译词, 但认为难以判断哪个译本更好。狄雍认为中文三藏的翻译极其受欢迎, 因为这样能让西方读者接触到许多有趣且重要的文本, 并对汉文佛典的翻译给出了建议: 绝大部分汉文佛典的翻译是由精通佛学的专家所做, 但是他们对古汉语并不是同等的精通, 这种情况下, 译者可以向汉学家寻求帮助; 目前 BDK 出版的译本没有充分得到有能力的学者的检查, 希望 BDK 能够重新考虑未来翻译的指导方针, 使译本能包含更完整的介绍和必要的注释, 让每个译本在付梓前由两至三位优秀的学者过目, 并对译者做简要的说明。²

书评不仅对读者有引导的作用, 对译者及译本未来的发展而言, 也是有重要的作用。以上各个学者对译本在不同层面上的评价, 体现了学界对译本评判上更加侧重于其学术价值。对某一个译本的评价通常都是褒贬结合, 每一篇书评存在的价值也都不同。但是在上述书评中, 的确出现了对译本甚至整个汉文佛经翻译事业都有指导价值的评论, 比如狄雍所写的多篇书评, 体现出了学者较高的学术水平, 从他的评论可以看出他一直关注汉文佛经的翻译问题, 在佛学方面具有深厚的学术造诣, 以及广阔的学术视野和深刻的见解。他对多个《妙法莲华经》的译本做了细致的评价, 并给出了建设性的意见, 对未来汉文佛经向西方的翻译以及对做这方面研究的学者有借鉴意义。

4.4 小结

本章对《法华经》译本的影响的探讨从多个方面入手, 首先是关于译本对西方文学的影响, 通过梳理法国作家福楼拜与《法华经》译本之间的因果关

¹ J. K. Shryock, Review, *Journal of the American Oriental Society*, 51 (2), 1931, 185.

² J. W. De Jong, Book Reviews, *The Eastern Buddhist*, 28 (1), 1996, 155-161.

系，发现福楼拜在创作文学作品时直接受到《法华经》译本的影响。同时期的大背景，如西方学术界对“比较宗教学”的创立，为这种影响提供了支撑，也反映出处于同一个文化系统之下文学与学术研究相互影响并有着同样的发展步调，也揭示出翻译文学对世界文学以及新学科的重要贡献。《法华经》的翻译也形成了对美国超验学派思想上诸多影响因素之一，从而成为美国思想解放运动一小股潜在的推动力。

“比较宗教学”的建立，离不开翻译这种跨语言文化的实践所搭建起来的平台。在宗教比较的方法开始盛行之时，在东亚具有广泛影响力《法华经》成为西方宗教研究学者注意力的焦点之一，《法华经》的翻译促使西方对作为佛教典籍的该经与基督教典籍《圣经》中的故事进行对比，由此也促进西方对该经甚至对中国佛教的认识，也间接的推进了比较宗教学的发展。《法华经》延续了一百多年的翻译历史，每一代译本以及其中体现的对原语文化的认识都能影响到下一代读者群体，从而影响到下一个历史阶段译本的产生。这种译者和译本之间的相互作用共同推动翻译的更新，也由此推进目标文化读者群体对译本以及译本反应出的原语文化的认识。

在对译本的读者反应的研究中，可以看出在普通读者中最受欢迎的是华兹生和里弗斯的译本，其次是 BDK、加藤文雄，再次为村野宣忠和赫维茨，最末为 BTTS 和李。译本各自受欢迎程度受译者语言风格、翻译策略、译者身份等等因素的影响，但最受普通读者关注的华兹生译本在学界获得的评论并非最多的。这反应出不同读者群体对不同译本的关注度差异，而学界对于译本的评判专业程度高，甚至可以对整个汉文佛经翻译活动及其翻译研究有一定的指导意义。

结论

本文用图表勾勒出了自 19 世纪中期以来整个汉文佛典英译史的轮廓，反应出现当代汉文佛典英译活动逐渐繁荣的态势。在三百多位译者当中，大量西方译者参与的现象说明了西方对汉文佛典的兴趣在逐步上升当中，体现出西方了解深受佛教文化影响的东方的愿望与需求，也说明汉文佛典在东西文化交流中是一个逐步升温的地带。统计中的七百多部英译本的总量，虽然相比于整个庞大的汉文佛典量而言并不多，但这些数量的英译本涉及到的各样的翻译史、大量的译者和译本等已经可以作为翻译研究的丰富素材。而从现有的研究资料上看，汉文佛典英译研究还是一个亟待开垦的领域。统计显示，汉文佛典《妙法莲华经》是目前为止所有汉文佛典中英译本最多的经典之一，该经英译的起点接近于整个汉文佛典英译的起点。从 19 世纪 70 年代第一个英文译本的出现，直到现在英译本的不断出版，表明该经在英语世界中得到了持续关注，拥有着持久的生命力。鸠摩罗什所译《妙法莲华经》是一部具有高超的文学艺术美感以及富含深刻教义的佛教典籍作品，在中国以及东亚有着深厚的影响力，使其成为《法华经》现存三部汉语同本异译经中唯一一部持续不断被英译的版本。古代此经由西域文字译入汉语以及现当代再由汉语译入欧美的整个译史，体现出一部佛教典籍通过翻译打破古今中外的时空壁垒，延续其文化生命的历史进程，而现当代以汉语本为底本向多种西方文字频繁译入的现象使这个进程更加熠熠生辉。

延续了一个半世纪的《妙法莲华经》的英译史体现出该经拥有身份背景各异的译者，译者间翻译方式多样，产出了各种风格的译本。在对中文底本和翻译文本的对比研究中，本文从语言与文学特色的角度分析了《妙法莲华经》自 1871 年以来作为所有英译本的译出文本的原因，这些分析折射出汉文佛典作为英译底本的特别之处。从对各个译本副文本中的翻译策略的梳理中，发现译者依各自习惯爱好、不同的翻译目的等采用了相异的翻译策略，其中不乏创新的翻译策略出现，这体现了佛典翻译活动的多样性。从词、句层面对译文文本的语言对比当中，发现中文本被译成中文时的译者所采用的音译意译规则被绝大部分英译者所保留，这体现出古代汉文佛典的翻译方式在当代佛典的翻译活

动仍然具有参照价值。由于佛典本身的多义性以及语言本身的凝练，译者对于经文的解意有着诸多不同，这是导致译本差异的最重要的因素。对佛教专有词汇的英译分析显示，目前的佛典英译没有统一的用词，因而存在佛教术语的英译词显得杂乱的现象。英译本中对于某类词汇，如数词的翻译也显得没有章法，较为混乱。句子的对比研究显示，断句方式的差别导致句与句之间的关系在不同译本中呈现不同的关系，词汇释义的差异能导致整个句子的结构或释义大相径庭。译本文学性的比较中，对话性的叙事方式方面从人称词的使用、直接引用和间接引用，以及人称、引用、对话主体的关系三个角度着手讨论，指出人称词、引用方式的不同能造成叙事中人物之间的不同关系，使得叙事有着不同的效果。对对仗工整、韵律丰富的偈颂的英译分析显示，若要同时传达内容和形式，就不免触及到了翻译当中“不可译”的层面，这也成为英译有着长行和偈颂相结合的佛典的难点之一。散文体存在多种修辞并存的情况，修辞也成为英译的难点。佛典的篇章中还有一个的特别文体，即陀罗尼或咒语，因其在佛典中的特别功用，所有的英译中均将它音译，这与玄奘所提出的“五不翻”相呼应，但译本采用的表音方式差别，体现出各自不同的翻译策略或侧重点。另外，在诸多译者之中有以组织方式合作翻译的 **BTTS** 机构，它为译者罗列出“八个条例”，这与同样用于规约译者的彦琮的“八备说”之间有着极强的呼应，体现古代佛典翻译话语在当今佛典翻译中的潜在参照价值。对玄奘所提出的“五不翻”以及彦琮的“八备说”在当今佛典英译中使用价值的探讨，促进了对中国古代翻译话语在当今佛典翻译中新的生命力的发掘。对多个译本出现新版本的研究，体现了译者和译本的支持者在以读者、译者或时代要求为导向等方面做出的努力。

从翻译研究中文化学派的视角对《妙法莲华经》英译进行的研究表明，译者身份与译本之间具有相互印证的关系，译本不仅传达来自他国文化文本的信息，也通过译者的翻译活动烙印下译者的身份特征。有着相似身份的译者对同一个的文本的翻译风格也不尽相同，这与译者各自的理念和生活经验、理解方式、译作的目的等有着直接的关联。在对当今佛典翻译机构 **BDK** 和 **BTTS** 的组织方式、翻译流程的挖掘中，发现二者均有着将佛典翻译到西方的出发点，但因其有不同的成立背景，二者有着不同的组织和运作方式，**BDK** 显得很现

代而 BTTS 显得传统。后在者一定程度上承接了古代佛典译场中众人分工共同协作的翻译方式，这也体现了今日佛经翻译制度对古代佛典翻译译场的承接。而无论哪种组织方式，均是当代佛典译人对适应于当下的翻译模式进行探索的表现。《妙法莲华经》的多个译本背后还有着一些相互之间有着竞争关系的宗派或者组织作为一种支持或者赞助力量影响着译本的生成，由此可见，翻译并非译者个人行为那么简单，译者只是在译本在从翻译发起到翻译出版的整个活动中扮演其中一个角色。

《法华经》的西译在目标语文化中也有着各种影响，通过梳理法国作家福楼拜与《法华经》译本之间的因果关系，发现福楼拜在创作文学作品时直接受到《法华经》译本的影响。对福楼拜创作时代背景的勾描与分析体现出翻译文学对世界文学以及新学科如“比较宗教学”具有重要贡献。美国第一个英译本《法华经》也形成了对超验学派思想上诸多影响因素之一，从而成为美国思想解放运动一小股潜在的推动力。西方比较宗教学的初创之时，在东亚具有广泛影响力的《法华经》成为西方宗教研究学者注意力的焦点之一，“翻译”是宗教间的比较必须经过的桥梁，该经的翻译间接的推进了比较宗教学的发展；而各个时代的译者和译本之间的相互作用共同推动翻译的更新，也由此推进目标文化读者群体对译本和译本反应出的原语文化即中国佛教的认识。在对译本的读者反应的研究中，发现普通英文读者与学界青睐的《妙法莲华经》英译本的是不同的，而学界因其在对译本的评判中显示出的高度专业化，其提供的某些视角不仅让读者能更清楚的认识译本间的异同，甚至可以对整个汉文佛经翻译活动及其翻译研究有一定的指导意义。《妙法莲华经》英译不仅对汉文佛典西译有参考价值，也预示出汉文佛典西译的价值。此经西域原文本不可考的现象意味着某些已经丢失了最初原文本的汉文佛典将成为流传后世的珍贵文本，这些文本在未来将肩负着成为西传“源头”的重任。《妙法莲华经》英译者的多种身份构成也意味着汉文佛典的翻译工作不仅是以汉语为母语人关注的事业，更得到了世界上有着各种语言背景热忱于译经事业人士的共同参与，这对汉文佛典的西传以及中西文化的交流是重要的助推力量，但其中蕴含的多样性也对未来汉文佛典英译的整理与研究带来了巨大的挑战。

从本文的研究出发，此处提出几点汉文佛经英译作为宗教典籍翻译的特点的思考：

首先，佛典能在中国传承两千年的历史，有中国这片土壤适于其生长的外部环境，也有其本身原因。佛典本身不仅仅是与信仰崇拜相关的宗教挂钩，其中所体现的世界观、人生观等对世界和存在的思考并不逊色于任何哲学在这方面的探索，甚至其中体现出的美感与哲学、物理学、古典音乐等带给人的精神体验是一致的，并且对最高智慧、终极意义或者真理的追求始终是佛教指引人的方向和目标。佛教也并不排斥对教义教理的争论与阐发，这也是佛教经典中不仅记载佛陀在世时所说的各种经文，即“经律论”三藏中“经藏”部分，也包含了从古至今各种大德的依经而立的论，即三藏中的“论”藏以及各种经疏文本。丰富的佛典库藏是佛教有别于世界其他宗教的特点之一。佛典的西译，首先要面对的就是这个庞大的藏经库，首先选择哪一些经典翻译，需要译者对整个佛典的构成情况，包括其中哪部经典在佛典中的处于哪种位置，或者对佛教的发展有何影响，具有何种重要性等有大概的了解，才能梳理一个大概的优先翻译次序。这些问题是如 BDK 那样的佛典翻译组织在把控每个翻译所考虑的问题之一，也是单个译者在选择原文时会考虑的内容。而即便译者出于个人喜好选择翻译，译者的佛教基础知识的储备也是翻译佛典的基本要求。因此，需要足够量的佛典知识储备才能胜任佛典翻译工作。若要将汉文佛典进行系统的翻译，则组织或者机构翻译的存在，分工合作进行翻译是很有必要的，古代佛典译场的组织运作方式正好能为此提供参考。

其次，佛典翻译涉及的最初步骤就是译者对原文的解读，汉文佛典内容极其丰富，风格也迥异。本文所研究的《妙法莲华经》本身以故事为主，其中虽然涉及到了丰富的佛教术语，但是基本上这些术语也只是在经文中一笔带过，没有深邃的教义阐发和讨论。这种以故事为主的佛典不在小数目，例如佛典中讲佛陀生平故事的本生经，讲佛陀弟子故事为主的本事经等，佛教中凡是有名的人物均可以牵连出一系列的故事。但是，佛经中以教义阐发为主的经典也不在少数，如经藏中的《解深密经》《楞严经》《楞伽经》等等，论藏中的《中论》《十二门论》《百法明门论》《瑜伽师地论》《唯识二十论》等等，是对教理教义进行严格、复杂、精细思辨的经论。再加上这些经论的汉语本身的凝

练和多义性，以及在艰深内义之上被赋予的极其精美而华丽的语言外衣，要对其进行英译的难度可想而知。汉文佛典中的专有术语数目极为庞大，从《妙法莲华经》的英译本对比分析中见，目前汉语佛教术语的英译还没有一定的翻译标准。没有统一标准则意味着英译术语的混杂，也容易产生概念之间的混淆影响意义传达的效果。因此，佛典英译术语库的建立以及以此为基础的翻译标准的建立则显得有必要。现阶段汉文佛典的英译还在逐步发展当中，多样性的译本将持续的出现，同时如何将汉文佛教术语与梵文佛教术语等有效利用到英译术语库的建立中也是需要考虑的问题，佛典英译术语库的建立也将是一个长期且复杂的过程。

最后，就汉文佛典的“身世”而言，不得不涉及到的一个问题是它们的最初来源——西域文字的佛典，这里主要指梵文佛典。汉文佛典英译中，至少从《妙法莲华经》的英译来看，大部分译者都参考了梵文佛典，尤其是对其中的称谓词和咒语的翻译，多数译者采用了罗马化梵文词。这相当于直接“挪用”了梵文文本的内容，当然也不排除如 **BTTs** 那样英译咒语时直接采用汉语拼音，但是它在对称谓词的音译上也不可避免的采用了简化了的罗马化梵文词。以印欧语系中所呈现出的英文与梵文的亲缘关系上看，英译汉文佛典中的这种采用梵文词的方式会普遍存在。另外，在比较宗教学的影响下，类似于汉梵文本比较的研究应该会更多的出现，这一点也为汉文佛典英译者的语言要求提出了挑战。欧美学界对梵文及其经典的研究起步比中国更早，并且有连续的传承，而中国学界和宗教界对汉文佛典的研究与修证有丰富的经验，两方各自均有翻译汉文佛典所需要具备的优势，因此，相互合作翻译汉文经典将有利于产生更为高质量的文本。

迄今为止的汉文佛经英译的概况显示，汉文佛典西译的道路显得漫漫而修远，《妙法莲华经》的英译对未来汉文佛典的西译有一定的启示意义，这可以从以下三个方面讲：

（一）从汉文底本选择的角度讲，《妙法莲华经》是所有拥有全译本的汉文佛典中，全译本数目处于前五以内的。这体现此经受到译者青睐，这不仅得益于其文学性的高超，也在于其佛学思想上的突破，以及在中国、日本等东亚地区有着广泛而深入的影响力。佛经三藏十二部中，未来应该选择哪些译本翻

译，这里的启示是，应选择汉文佛典中，传播广泛，影响力深远，经文有其特色或者阐述的思想在佛学历史上有代表性或者突破性的经典。佛教在中国本土发展过程中形成了多个宗派，这些宗派所依据的根本经典也属于首选翻译的底本。其次接续这些经典，可以考虑翻译它们有代表性的经疏，因为后人对一部佛典的阐释有各自的特色，这对了解此经对本土后世的影响有一定的作用。汉文《妙法莲华经》被英译的次数远高于梵文本《法华经》被英译的次数，体现出某些佛典的汉文本更受译者关注。现存《法华经》梵文本均在九世纪之后，而《妙法莲华经》形成于五世纪初，且其原文本已经不可考，将《妙法莲华经》作为西译的底本，对希望探究“古董”深挖历史而言的学者有更强的吸引力。再次，与《妙法莲华经》属于“同本异译”的《正法华经》没有英译本，也能说明在汉文底本选择上，首先最好选择古代译经较为成熟时期的汉文本，此时经文的产出更加精确优美，质量相对更高。待佛典的英译到了一定阶段，可以将古代译经各个时期的汉文佛典进行翻译，为西方展现出中国古代译经风格与内容的变化过程。

（二）从译者构成的角度讲，《妙法莲华经》的英译者的身份多样化，如学者、出家人、居士等，有的是以个人之力完成翻译，有的是以团队合作或者在佛经翻译机构的带领下翻译。译者涉及以英文为母语的欧美学者如赫维茨、华兹生、里弗斯，以日文为母语的译者，如村野宣忠、加藤文雄、BDK 的译者，有中文为母语的译者如宣化上人。因此从英译的方向上看，不仅是译入语为母语的译者参与，有一半的译者是非译入语为母语的译者，甚至是以第三国的语言日语（即非译出语中文，也非译入语英文）为母语的译者在翻译，在未来的汉文佛典翻译中，这种现象只会保持，甚至会更加的多样化。那么这种现象该如何评价，非以译入语为母语的译者翻译的译本是否可靠？本文认为，只就翻译方向上“一刀切”的怀疑或者否定非译入语为母语的译者的工作并非明智之举，这点可以以史作鉴。纵观我国古代佛经翻译的历史，最初的译经者们，迦叶摩腾、安世高、支娄迦谶、支谦，到后面的竺法护、僧伽跋澄、佛图罗刹、僧伽提婆等等，均不是以汉语为母语的僧人，但为汉文佛典做出的贡献是无人敢否定的。其后本土人士开始逐步参与到译经当中，再到译经鼎盛时期出现并称我国古代“四大译师”的鸠摩罗什、真谛、玄奘、不空。这四位

中，除了玄奘是中国本土的大师，其他三位都是现代所谓的外国人：鸠摩罗什祖籍天竺，生于西域龟兹国（今新疆），真谛是印度优禅尼国人，不空是狮子国人（今斯里兰卡人），但是既然称为“四大译师”，每个人翻译出的汉文佛典都在数量、质量以及对后世的影响上是其他译师不可比拟的。慧皎所撰《高僧传》中对鸠摩罗什的译经有这样的记载：“愿凡所宣译传流后世咸共弘通。今于众前发诚实誓。若所传无谬者。当使焚身之后舌不焦烂。以伪秦弘始十一年八月二十日。卒于长安。是岁晋义熙。五年也。即于逍遥园依外国法以火焚尸。薪灭形碎唯舌不灰。”¹这则“不烂之舌”的故事成为鸠摩罗什译经之无差错的佳话。因此，对于古代有着各种各样母语的译经师们，单从翻译方向上看，完全不能认为以非汉语为母语者就不能翻译出好经典，而反例比比皆是；这对于当代汉文佛典的英译有着同样的道理。本文先前提过，汉文佛典的英译还属于初期阶段，类似于古代初期，这种时候应该是“谁有能力谁翻译”，而有此能力的人当中包括了中国和日本的佛学研究者们。日本的佛学研究相当发达，20 世纪初期的《大正藏》和《汉译对照梵和大辞典》的编纂流通与其随之在学界中长盛不衰的使用，就是一个例证。且日本关于佛学研究的某些方面甚至是我国所不能及的，在佛教的传播方面他们也算东亚的领先者，比如精通英文的铃木大拙就在 19 世纪末开始用英文撰写宗教文章并在以后让“禅学”广泛传播于世界。因而，日本作为参与翻译传播佛经的一员无可非议，并且如古代的译经大师们，他们的翻译实践也得到以译入语为母语人士的支持。目前《妙法莲华经》的英译者中，已经有了以英语为母语的欧美译者，随着世界顶尖的高校中东亚研究或者宗教、佛学研究中心的发展，以及西方对佛学越来越深入的研究，可以想见，将会有更多母语为英文的学者或为了学术目的或为了个人兴趣参与到汉文佛典的英译中来。

（三）从译本的角度讲，《妙法莲华经》的英译本各自有特点，这种译本的多样化要么是因为各译本针对的读者群体的差异，要么是译者对文本理解的差异，要么是翻译过程中各自所倾向的策略的不同等。二十一世纪的译本中里弗斯和李的译本出现了将东西方文化相互调和的倾向，一个是用西方意象词代替东方意象词，一个是用《圣经》的排版来重排英译《妙法莲华经》。这对

¹ 慧皎，《高僧传》，CBETA 2019.Q2, T50, no. 2059, p. 333a1-6。

于先前译本中以忠实的传递译出文本的信息为主的翻译而言，是创新的体现，不过这种创新可能最容易在读者中掀起争议。然而，译者这种主体性与创造性毕竟为译本带来新的元素，也算是英译本随着时代发展的一种体现，因此未来一个汉文佛经可能会不断的出现新的英译，正如汉文佛典中存在“同本异译”的情况。而其中哪一本会在英文读者群中成为最受欢迎的译本，最终的结果还需要经过更长时间的检验。另外，从《妙法莲华经》的英译中可看出中国古代佛经翻译话语以及译场布置对当代佛经翻译的潜在影响力，这不仅体现在对翻译策略，如音译意译上的影响，还对译者素养和翻译组织方式有一定的影响，例如 BTTS 的译者规约和翻译程序。再次，《妙法莲华经》的英译本的生成过程中，多数译者参考了梵文本，若所翻译的经典存在梵文本，不同语言文本之间的比较可能也会存在于在未来汉文佛典的英译中，梵文本对英译本的产生会有一定的参考作用。

以下提出几点本研究的不足之处：

1、在文本对比研究方面，本文采用的是传统的人工对比方法，因而比较范围有限，得出的结论也有一定的限度。这点不如采用机器辅助的文本对比研究如语料库研究来得全面；

2、在对翻译机构的研究当中，本文曾尝试邮件联系 BTTS 翻译机构，以期促进对机构翻译的深入研究，但未得到回复。在这方面的研究也就只能从文本或者其机构网站入手，而不能做细致的田野调查。从研究方法上讲，也就缺乏了田野调查的经验以及由此而能获得的实地研究数据；

3、对《法华经》影响的研究当中，本文暂未找到中文《妙法莲华经》的英译本的更多的对西方文学文化的直接影响案例，案例可能有也可能没有，如果有，这将是一个缺憾；

4、因梵文能力有限，本研究在英译本涉及到中梵文对比之处没法对其做出细致的研究，比如赫维茨译本文末注释中涉及到的中梵文有差别之处的英译，在本研究中将其搁置，未能下笔；

5、因佛学知识有限，本文在对中文和英译本的比较中，对某些词句从佛学上的解读有限度，因而分析的佛教术语在深度上有一定的限度。另外，中国古代佛典翻译话语十分丰富，本文对这部分的分析范围有限。

从《妙法莲华经》的英译状况看，汉文佛典的英译还没达到很成熟的阶段，正如中国古代译经活动要经历多个阶段才走向鸠摩罗什或者玄奘时候的“经典”译经的出现，现当代的佛典西译过程也会有从稚嫩走向成熟的阶段。而初期出现的译法上的多样性为未来译经之路铺就了可借鉴的或者可进行自我审视的先例，一种语言下的“经典”译本的出现也只是个时间的问题。佛典的翻译研究也需要得到持续的关注。针对以上不足，以及本文对《妙法莲华经》英译的个案研究，以下指出未来的佛典翻译研究可做的方向：

1) 语料库的研究方法可运用在佛典的翻译研究中，再加之用语言学理论为指导，可以从更宏观的层面对单个汉文佛典的多个英译本进行分析，挖掘译本之间更加有趣的差异；也可以为汉文佛典的英译建立语料库，用于未来佛典翻译实践当中；

2) 现今佛典翻译的组织不仅有 BTTS 和 BDK，在中国大陆如广东的六祖寺等地也有译经的进行，对这些翻译团队进行实地田野调查，应该能对当下的佛经翻译活动有更新的发现；

3) 在本文的第一章的汉文佛典的英译统计中可以看出，未来可对佛典做的翻译研究有很多，基于这些统计数据，可做的翻译研究问题包括，佛典某个部类中被翻译的经典有哪些？哪些古代的佛典译经大师的译文被翻译得最多，其中有什么规律，他的译文有什么特色？汉文佛典的语言风格或者汉译者对佛典英译译者选择翻译底本有多大的影响？几百位英译者的身份构成是怎么样？各自占比多少，为何有这种占比？一部佛典的多个英译本中哪些受到读者青睐，原因为何？翻译与译本的接受受到哪些因素的影响？以及对译本进行深入的个案研究，进一步挖掘佛典翻译中的问题和规律等。

参考文献

- (法) 伯希和编, (日) 高田时雄校订补编, 《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录》, 郭可译, 中华书局, 2006.
- (日) 汤山明, 《从中亚地区对佛教典籍的接受情况来看罗什汉译〈妙法莲华经〉的特色》, 姚长寿译, 《世界宗教研究》, 1994(02):50-63.
- (日) 西田龙雄, 《关于西夏语翻译的〈法华经〉》, 景永时、鲁忠慧译, 《图书馆理论与实践》, 2009(02):98-102.
- (日) 岩本裕, 《梵语〈法华经〉及其研究》, 刘永增译, 《敦煌研究》, 1994(4), 117-124.
- (英) 霍恩比着, 《牛津高阶英汉双解词典: 第6版》, 石孝殊等译, 北京: 商务印书馆, 2004.
- (英) 特里·伊格尔顿, 中国艺术研究院马克思主义文艺理论研究所外国文艺理论研究资料丛书编辑委员会编, 《文学原理引论》, 北京: 文化艺术出版社, 1987.
- 《不列颠百科全书》(国际中文版), 北京: 中国大百科全书出版社, 1999.
- 《法华经》资料库 (Saddharmapuṇḍarīka database), 法鼓佛教学院,
<http://sdp.chibs.edu.tw/ui.html>.
- 《圣经》(简化字现代标点和合本, 中英对照本), 中国基督教两会, 2000.
- 《四部律并论要用抄》, CBETA, T85, no. 2795.
- 《郑振煌: 翻译佛教经典必须要有实修经历》, 责任编辑: 王蕾 PFO022, 凤凰网华人佛教, 2019-8-13,
<https://ishare.ifeng.com/c/s/7p6oBT90ucl?from=timeline&isappinstalled=0>.
- 白滨, 《什译〈妙法莲华经〉的泰译研究》, 北京: 社会科学文献出版社, 2016.
- 班柏, 《晚清以降的中国佛典英译高潮》, 《外语教学与研究》, 2014, 46(02):273-281+321.
- 殷刺密谛, 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》, CBETA, T19, no. 945.
- 陈炽、李广践, 《我国古代佛经译场制度对当代科技翻译活动的影响》, 《湖北师范学院学报》(哲学社会科学版), 2009, 29(03):146-150.
- 陈源源, 《同经异译佛经人名管窥——以〈法华经〉异译三经为例》, 《西南交通大学学报》(社会科学版), 2008(03): 22-26.

- 陈允吉、卢宁，《什译〈妙法莲华经〉里的文学世界》，陈允吉主编，《佛经文学研究论集》，上海：复旦大学出版社，2004.
- 创价学会与日莲正宗的分裂，https://www.sokaissues.info/chs/split_chs.html#text03.
- 党晓龙，《21 世纪以来〈法华经〉研究综述》，《哈尔滨工业大学学报（社会科学版）》，2016，18（02）：103-107.
- 道宣，《妙法莲华经弘传序》，鸠摩罗什译，《妙法莲华经》，CBETA，T09，no. 262，p. 1，b13-c11.
- 道宣，《续高僧传》，CBETA，T50，no. 2060.
- 丁福保编，《佛学大辞典 上》，上海：上海书店出版社，2015.
- 丁福保编，《佛学大辞典》（上、中、下），北京大方广华严书局校勘，北京：文物出版社，2015.
- 丁福保编，《佛学大辞典》，台北：佛陀教育基金会，1998.
- 阇那崛多、达摩笈多，《添品妙法莲华经序》，阇那崛多、达摩笈多译，《添品妙法莲华经》，CBETA，T09，no.264.
- 傅惠生，《彦琮〈辩正论〉对我国译论的历史贡献》，《中国翻译》，2011（1）：19-23.
- 果滨，《汉译〈法华经〉三种译本比对暨研究》（全彩版），万卷楼图书股份有限公司，2013.
- 何星亮，《中国龙文化的发展阶段》，《云南社会科学》，1999(06):57-64.
- 侯传文，《佛经的文学性解读》，北京：中华书局，2004.
- 黄佶，《dragon 还是 loong: “龙”的翻译与国家形象传播》，《秘书》，2018(02):4-12.
- 黄佶，《关于“龙”的翻译等新发现和新观点》，黄永健主编，《中华龙文化与华夏文明传承创新嘉峪关论坛论文集》，兰州：甘肃文化出版社，2013.10: 263-279.
- 黄小芑，《隋释彦琮〈辩正论〉“八备”与翻译》，《外国语文》，2014，30（1）：127-131.
- 黄小芑，《隋释彦琮〈辩正论〉的佛教思想及与翻译思想的关系》，《天府新论》，2013（4）：141-146.
- 黄小芑，《再论隋释彦琮〈辩正论〉的翻译思想》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版），2011: 183-186.
- 惠详，《弘赞法华传》，CBETA，T51，no. 2067.

- 慧皎,《高僧传》,CBETA 2019.Q2, T50, no. 2059.
- 吉藏,《法华义疏》,CBETA, T34, no. 1721.
- 蒋维金,《苏慧廉对〈妙法莲华经〉的翻译与诠释》(硕士学位论文),温州大学,2015.
- 蒋维金,《耶佛对话之“守护自我”与“尊重他者”——以苏慧廉和李提摩太对〈法华经〉的不同英译为例》,《兰州教育学院学报》,2018, 34(03):150-152.
- 蒋维金、李新德,《论苏慧廉对〈妙法莲华经〉的英译与诠释》,《浙江万里学院学报》,2014, 27(05):77-83.
- 居斯塔夫·福楼拜,《圣安东的诱惑》,李健吾译,上海:上海译文出版社,2017.
- 赖永海,“总序”,王彬译注,《法华经》,北京:中华书局,2010.
- 蓝吉富主编,《中华佛教百科全书》,台南:中华佛教百科文献基金会,1994年.
- 李惠玲,《鸠摩罗什与中国古代译场制度的确立》,《河南师范大学学报》(哲学社会科学版),2005(06):85-86.
- 李健吾,《跋》,居斯塔夫·福楼拜,《圣安东的诱惑》,李健吾译,上海:上海译文出版社,2017, 241-251.
- 李健吾,《福楼拜评传》,长沙:湖南人民出版社,1980.
- 李新德,《“亚洲的福音书”——晚清新教传教士汉语佛教经典英译研究》,《世界宗教研究》,2009(04):50-60+157.
- 李新德,《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》,北京:商务印书馆,2015.
- 刘军平,《西方翻译理论通史》(第二版),武汉大学出版社,2019.
- 刘长庆,《我国古代译场制度的发展及其影响》,《襄樊学院学报》,2007(04):51-57
- 龙国富,《从梵汉对勘看汉译佛经中数的表达——以〈法华经〉为例》,《外语教学与研究》,45(1),2013: 36-48.
- 陆谷孙主编,《英汉大辞典》(第二版),上海:上海译文出版社,2007.
- 罗钢,《叙事学导论》,昆明:云南人民出版社,1994.05.
- 罗明坚,《天主实录》,倪文君,张晓川校点,周振鹤主编,《明清之际西方传教士汉籍丛刊》第一辑,南京:凤凰出版社,2013.
- 罗新璋、陈应年编,《翻译论集》(修订本),北京:商务印书馆,2009.

- 罗愿撰,《尔雅翼》,石云孙点校,合肥:黄山书社,1991.
- 吕碧城,《普门品中英译文之比较研究》,吕碧城着,李保民校笺,《吕碧城集(下)》,上海:上海古籍出版社,2015.10: 635-638.
- 吕大吉,《译序》,麦克斯·缪勒,《宗教学导论》,陈观胜,李培荣译,上海:上海人民出版社,1989.
- 穆雷、李希希,《翻译学博士学位论文中的“理论框架”问题研究——以翻译学博士论文为例》,《中国外语》,2016,13(6): 94-101.
- 庞进着,《龙之魅——中华龙文化50讲》,天津:百花文艺出版社,2012.
- 任东升、裴继涛,《机构性翻译的“场域”视点——佛经译场与圣经译委会比较》,《解放军外国语学院学报》,2012,35(06): 76-82.
- 桑德,《西藏梵文〈法华经〉写本及〈法华经〉汉藏文译本》,《中国藏学》,2010(03): 128-131.
- 僧叡,《小品经序》,僧佑,《出三藏记集》,CBETA, T55, no.2145, p.52, c27-p.53, b27.
- 僧叡,《妙法莲华经后序》,鸠摩罗什译,《妙法莲华经》,CBETA, T09, no. 262, p. 62, b4-c8.
- 僧佑,《出三藏记集》,CBETA, T55, no. 2145.
- 邵璐,《中国佛经译场的回顾及其对当今佛籍整理的启示》,《河西学院学报》,2004(01):82-86.
- 台湾佛光山编,《佛光大辞典》(第三版),星云大师监修,慈怡主编,北京:书目文献出版社,1989-1990.
- 王彬译注,《法华经》,赖永海主编,《佛教十三经》,北京:中华书局,2010.
- 魏望东,《东学西渐——当代佛经英译窥探》,《边疆经济与文化》,2009(10): 88-89.
- 谢冰,《中国古代佛经译场对后世翻译活动的影响》,《淮南师范学院学报》,2005(04):51-53.
- 谢天振,《当代国外翻译理论导读》,天津:南开大学出版社,2008
- 谢天振,《中国文学、文化走出去:理论与实践》,《东吴学术》,2013(02), 44-54+161.
- 玄奘,《佛地经论》,CBETA 2019.Q2, T26, no. 1530.

- 延寿,《宗镜录》,CBETA, T48, no. 2016.
- 严耀中,《论隋以前法华经的流传》,《上海师范大学学报》,1997(1), 29-35.
- 杨靖,《译经背后的真相——李提摩太英译〈妙法莲华经〉探微》,《外语与外语教学》,2018(04):109-121+150.
- 姚腾,《释家典籍英译研究现状评析——兼论典籍英译研究对象的“失衡”现象》,《郑州航空工业管理学院学报(社会科学版)》,2016, 35(06): 132-135.
- 于君方,《观音——菩萨中国化的演变》,陈怀宇、姚崇新、林佩莹译,北京:商务印书馆,2012.
- 余墨,《法华经三个汉译本比较研究》(硕士学位论文),四川外国语大学,2018.
- 苑艺,《中国古代的佛经翻译与译场》,《天津师院学报》,1982(02):74-78+84.
- 赞宁,《宋高僧传》,CBETA 2019.Q2, T50, no. 2061.
- 张海沙,《唐宋文人对〈法华经〉的接受与运用》,《东南大学学报》,2009(2), 91-99.
- 智升,《开元释教录》,CBETA, T55, no. 2154.
- 智旭,《阅藏知津》,CBETA, J(嘉兴大藏经选录) 32, no. B271.
- 智顗,《妙法莲华经文句》,CBETA, T34, no. 1718.
- 周敦义,《翻译名义集序》,法云编,《翻译名义集》,CBETA 2019.Q2, T54, no. 2131.
- 朱冠明、段晴,《梵汉本〈法华经〉语词札记》,《古汉语研究》,2005(02):68-73.
- 竺法护,《佛说普曜经》,CBETA, T03, no. 186.
- 竺法护,《正法华经》,CBETA, T09, no. 263.
- “The Preaching of Buddha.” In *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion*. Boston: James Munroe and Co., 1844 (No. 4, vol. 4).
- A Discussion with Gene Reeves, Consultant, Rissho Kosei-kai and the Niwano Peace Foundation*, Nov. 25, 2009: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-gene-reeves-consultant-rissho-kosei-kai-and-the-niwano-peace-foundation> accessed April 11, 2018.
- App, Urs. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Rorschach, Switzerland: Universal-Media, 2012.

- Arnold, Luran. *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*. San Francisco: Desiderata Press, 1999.
- Baruch, Willy. *Beiträge zum Saddharmapūṇḍarikāsūtra*. Leiden: Brill, 1938.
- Bassnett, Susan. *Translation Studies (3rd edition)*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2010.
- Batchelor, Kathryn. "Paratext." In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies (third edition)*, edited by Mona Baker and Gabriela Saldanha. London and New York: Routledge, 2020, 401-405.
- Beal, Samuel. *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London: Trübner & Co., 1871.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." In *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, 15-25. London/ New York: Routledge, 2000.
- Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages, <https://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>.
- Borsig, Margareta von. *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Darmstadt, Ger.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Buddhist Text Translation Society. <http://www.cttbusa.org/cttb/btts2.asp>.
- Buddhist Text Translation Society. *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra: with the Commentary of Tripitaka Master Hsuan Hua*. San Francisco: Buddhist Text Translation Society, 1977-1999.
- Burnouf, Eugène trans. *Le Lotus de la Bonne Loi: Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*. Paris: Imprimerie Nationale, 1852.
- Burnouf, Eugène. *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Translated by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2010.
- Buswell, Robert E. Jr., and Donald S. Lopez, Jr. *Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Carus, Paul. *The Gospel of the Buddha*. London: Swan Sonnenschein & Co./ Chicago: Open Court Publishing Company, 1895.

- Chappell, David W. 1975. Reviewed Work(s): The Lotus Sutra by Senchu Murano. *Monumenta Nipponica*, 30(3): pp. 328-330.
- Chappell, David W. 1982. Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra) by Leon Hurvitz. *Journal of the American Oriental Society*, 102(3): pp.573-574.
- Cronin, Michael. *Translation and Identity*. London and New York: Routledge, 2006.
- De Jong, J. W. 1995. Book Reviews. *The Eastern Buddhist*, 28 (2): pp.303-304.
- De Jong, J. W. 1996. Book Reviews. *The Eastern Buddhist*, 28 (1): pp.155-161.
- De Jong, J. W. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America* (second edition). Delhi: Sri Satguru Publications, 1987.
- De Jung, J. W. 1975. Book Reviews. *The Eastern Buddhist*, 8 (2): pp.154-159.
- De Jung, J. W. 1977. Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra): Translated from the Chinese of Kumārajīva. *The Eastern Buddhist*, 10 (2): pp.169-174.
- Deal, William E. 1996. The Lotus Sutra (Review). *China Review International* 3(2): pp.559-564.
- Edwin Gentzler, *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*, 2016.
- English Translation of the Buddhist Canon and Publication Project.
http://www.bdk.or.jp/english/english_tripitaka/publication_project.html.
- Flaubert, Gustave. *Correspondance: Cinquième Série, LETTRES À SA NIÈCE CAROLINE*. Paris: Louis Conard, 1906.
- Flaubert, Gustave. *Correspondance: Quatrième Série (1869-1880)*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1899.
- Flaubert, Gustave. *The Letters of Gustave Flaubert, Volumes I&II 1830–1880*, selected, edited and translated by Francis Steegmuller. London: Picador, 2001.
- Günzel, Marcus. *Das Allumfassende Tor zur Befreiung - Das Guanyin Kapitel aus dem Lotussūtra mit einem Kommentar des Dharmameisters Daoyuan*, Berlin: Buddhistischer Studienverlag, 2010.
- Hayes, L. Newton. *The Chinese Dragon (third edition)*. Shanghai: Commercial Press, limited, 1923.

- Hermans, Theo. "Introduction: Translation Studies and a New Paradigm." In *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, edited by Theo Hermans, 7-15. New York: Routledge, 2014.
- Hermans, Theo. "Thick translation." In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies (third edition)*, edited by Mona Baker and Gabriela Saldanha. London and New York: Routledge, 2020, 588-591.
- Hermans, Theo. *Translation in Systems: Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- Hughes, Aaron W. *The Invention of Jewish Identity: Bible, Philosophy, and the Art of Translation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
- Hurvitz, Leon trans., *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra*, New York: Columbia University Press, 1976.
- Hurvitz, Leon trans., *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: The Lotus Sutra (2nd edition)*. New York: Columbia University Press, 2009.
- James S. Holmes. "The Name and Nature of Translation Studies." In *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, 172-185. London and New York: Routledge, 2000.
- Katō, Bunnō trans. *Myōhō-Renge-Kyō the Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, revised by W. E. Soothill & Wilhelm Schiffer. Tokyo: Hinode Printing Co. and Kosei Publishing Co., 1971.
- Katō, Bunnō, Yoshirō Tamura, Kōjirō Miyasaka trans. *The Threefold Lotus Sutra*, revised by William Edward Soothill, Wilhelm Schiffer, Pier P Del Campana. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1975.
- Kiyota, Minoru. 1976. Book Reviews. *The Journal of Asian Studies*, 35(3): 509-511.
- Kubo, Tsugunari and Yuyama, Akira trans. *The Lotus Sutra (revised)*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- Kubo, Tsugunari and Yuyama, Akira trans. *The Lotus Sutra*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993.
- Lee, Minerva T.Y. *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras (3rd edition)*. Delaware (U.S.), 2017.

- Lefevere, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- Lopez, Donald S. *The “Lotus Sutra”: A Biography*. Princeton University Press: 2016.
- Maria Reis-Habito, “The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary”. *Buddhist-Christian Studies*, vol. 13, 1993: 61-69.
- Max Deeg, *Das Lotos-Sūtra, übersetzt von Max Deeg, mit einer Einleitung von Max Deeg und Helwig Schmidt-Glintzer*. Darmstadt, Ger.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Métraux, Daniel A. 1976. Review. *Japanese Journal of Religious Studies*, 3(4): pp.334-336.
- Müller, Max. *Chips from a German Workshop (volume I)*. New York: Charles Scribner and Company, 1872.
- Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2010.
- Murano, Senchu trans. *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*. Tokyo: Nichiren Shu Headquarters, 1974.
- Murano, Senchu trans. *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law* (2nd edition). Tokyo: Nichiren Shu Headquarters, 1991.
- Murano, Senchu trans. *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma* (3rd edition), CA: Nichiren Buddhist International Center, 2012.
- Peck, H. Daniel. “Introduction”. In Henry David Thoreau, *A Week on The Concord and Merrimack Rivers*. Penguin Books, 1998.
- Puini, Carlo. *Avalokiteśvara Sutra / Kuwan-sci-yin Pomen pin king / Kuwan-ze-on Fumon-Bon Kyan*. - tr. italienne de la version chinoise avec introduction et notes. Geneve: H. Georg; Paris: E. Leroux; London: Trübner, 1873.
- Pulleyblank, Edwin G. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC press, 1991.
- Reeves, Gene trans. *The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, Boston: Wisdom Publications, 2008.

- Ricchi, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., revised by Thierry Meynard, S.J. Boston: Institute of Jesuit Sources, Boston College, 2016.
- Richard Bohr P. The Legacy of Timothy Richard. *International Bulletin of Missionary Research*, 2000.
- Robert, Jean-Noël. *Le sutra du Lotus: Suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*. L'espace intérieur. Paris: Fayard, 1997.
- Robinson, Richard. *Chinese Buddhist Verse*. London: John Murray, 1954.
- Rulu. *Teachings of the Buddha*. Bloomington: AuthorHouse, 2012(2009).
- Saunders, Kenneth. *The Gospel for Asia*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928.
- Shryock, J. K. 1931. Review. *Journal of the American Oriental Society*, 51 (2): p.185.
- Simon, Sherry. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London and New York: Routledge, 1996.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Manual of Zen Buddhism*. London: Rider and Company, 1950.
- Tay, C.N. 1980. Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma by Leon Hurvitz. *History of Religions*, 19(4): pp. 372-377.
- The Divine Mission Of Rissho Kosei-Kai. <https://www.buddhistcenter-rkna.org/threefoldlotussutra.html>.
- The Philosophical Foundation of the Lay Buddhist Practice of the Reiyukai, as depicted in the Lotus Sūtra*. Tokyo: The Reiyukai, 1988.
- Thomas, E. J. 1931. Review. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1: pp.182-184.
- Thoreau, Henry David. *A Week On The Concord and Merrimack Rivers*. The Pennsylvania State University, 2003.
- Thoreau, Henry David. *Walden, or Life in the Woods*. Internet Bookmobile, 2004.
- Timothy, Richard. *The New Testament of Higher Buddhism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 38 George Street, 1910.

- Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies – and beyond (Revised edition)*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012.
- Van Anglen, Kevin P. “Inside the Princeton Edition: ‘The Preaching of Buddha’”. In *The Thoreau Society Bulletin*, (278), 2012: 3-5.
- Venuti, Lawrence. *The Translator’s Invisibility—A History of Translation*. London and New York: Routledge, 1995.
- Watson, Burton trans. *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Watson, Burton. *The Lotus Sutra and Its Opening and Closing Sutras*. Tokyo: Soka Gakkai, 2009.
- Weinstein, Stanley. 1977. Reviewed Work(s): Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. *The Journal of Asian Studies*, 37 (1): pp.89-90.
- William, E. Soothill. *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel, Saddharma PundarīKa SūTra, Miao-Fa Lien Hua Ching*. London: Curzon Press, 1930.

附录

附录 1

《妙法莲华经》第二品词汇中英对照表¹

中文 ²	译文			
	村野宣忠	赫维茨	华兹生	BTTS
道法 (p.59)	teachings (p.21)	the dharmas of...paths (22)	religious practices (p.23)	dharmas of the Way (p.359)
未曾有法	Law which you have never heard before	dharmas that had never been before	the Law that is...never known before (p.24)	Dharma, one which has never been before (p.364)
意趣	the true purpose	the end point of its meaning	intention	its purport
因缘	stories of previous lives	means	causes	causes and conditions
譬喻	parables...similes	parables	similes	analogies
知见波罗 蜜	the pāramitā of insight	his knowledge and insight, and his pāramitās	the paramita of wisdom	his knowledge and vision (p.365)
具足	have the power to	acquired to the fullest measure	is fully possessed of	has...perfected
无所畏	fearlessness	fearlessness	fearlessness	the fearlessness
言辞	voices	his words	words	his speech (p.370)
实相	the reality (p.22)	their reality	the true entity of	the Real Mark (p.372)

¹ 表格中的词汇按照在文中出现的先后顺序给出，在译文某一页最先出现的词后给出该页的页码。

² 中文本参考王彬译注，《法华经》。

世雄	the World-Heroes	the Hero of the World (p.23)	the hero of the world	the heroes of the world (p.379)
果报(p.60)	effects, rewards, retributions	fruits and retributions	goal and recompense (p.25)	effect and retribution (p.381)
坚固	strong	firm	firm	firm
漏	āsravas (p.23)	outflows (p.24)	outflows	outflows
最后身	at the final stage of their physical existence	this last body	last incarnation	their final bodies
十方	the worlds of the ten quarters	the ten directions	ten directions	the ten directions (p.383)
刹	kṣetras	kṣetras [Buddha-fields]	the lands	the lands
利智	wise	keen intelligence (tīkṣṇendriya)	acute in understanding	sharp wisdom
十方界	the worlds of the ten quarters	the spheres of the ten directions	the worlds in the ten directions	the ten-directions
新发意 (p.61)	have just begun to aspire for enlightenment	have recently launched their thoughts (有脚注)	newly embarked on their course (p.26)	newly resolved
妙智	wonderful wisdom (p.24)	their subtle wisdom	wonderful knowledge	wondrous wisdom
恒河沙劫	as many kalpas as there are sands in the River Ganges	kalpas numerous as Ganges' sands	kalpas numerous as Ganges sands	aeons like the Ganges' sands
不退	never-faltering	do not backslide	never regress	non-retreating

		(p.25)		(p.385)
无漏	without āsraṇas	without outflows	without outflows	non-outflow
真实	true teaching	the truth (有注释)	the truth	the true and real
缘觉乘	the vehicle of cause-knowers	the vehicle of condition- perceivers (有注 释)	the vehicle of the pratyekabuddha	the Conditioned Enlightened Vehicle
苦缚	the bonds of sufferings	the bonds of suffering	the bonds of suffering	suffering's bond
殷勤(p.64)	enthusiastically (p.25)	earnestly	earnestly (p.27)	repeatedly (p.390)
言说	his teachings	something to say (26)	the words he preaches	his speech
慧日(p.65)	Sun of Wisdom	the Sun of Wisdom	Sun of wisdom	Sun of Wisdom (p.394)
大圣尊	Great Honorable Saint	the Most Venerable of the Great Saints	great sage and venerable one	Great Honored Sage
无畏	fearlessness	fearlessness	fearlessness	fearlessness (p.396)
解脱	emancipations	releases (vimokṣā)	emancipation	liberations
罗汉	Arhats	the arhants (译者 笔误)	the arhats (p.28)	the Arhats (p.397)
转轮圣王 (p.66)	wheel-turning- holy-kings (p.26)	the wheel-turning sage-kings (27)	the wheel- turning sage kings	Wheel-Turning Sage Kings (p.400)
具足道	Perfect Way	the Perfect Path	the teaching of perfect endowment	the perfect way

无上尊	Most Honorable One (p.27)	Venerable One among the Unexcelled (p.28)	... none more highly honored (p.29)	Supremely Honored One (p.402)
安稳 ¹	have peace	be secure	gain peace and rest	gain security (p.406)
无上两足尊	Most Honorable Biped	You Supremely Venerable among Two-Legged Beings	supremely honored among two-legged beings	Supreme and Doubly Honored One
真实(p.71)	sincere people (p.28)	firm fruit (p.29)	the steadfast and truthful (p.30)	the trunks (p.409)
优昙钵华	udumbara-flower	<i>udumbara</i> [cluster fig] blossom	the udumbara	the udumbara flower (p.411)
虚妄	false	vain	empty or false	vain or false
分别 ²	reasoning	discriminatory reasoning	analysis (p.31)	discrimination
出现	appear	appear (p.30)	appear	appear
知见	the insight (p.29)	knowledge and insight	wisdom	the knowledge and vision (p.416)
深心(p.72)	deep in their minds (p.30)	their thoughts are profoundly... [p.31]	are deeply implanted in their minds (p.32)	their hearts are deeply... (p.422)
二乘	a second vehicle	two vehicles	two vehicles	two vehicles (p.423)

¹ 中华书局版中为“安隐”。

² 在书末的词汇表中，列出了出现该词的多个品目，并且在每品中的译法不同，村野宣忠列出的第二品该词的英译为“to divide”（见该书第 327 页）。实际上该词在第二品中出现了 10 次，村野宣忠的译法不完全相同比如该表格所列“分别”的译法为“reasoning”。

五浊	five defilements	five defilements	five impurities	the five... turbidities
劫浊	the decay of the kalpa	the defilement of the kalpa (<i>kalpakaṣāya</i>)	impurity of the age	the kalpa turbidity
烦恼浊	illusions	the defilement of the agonies (<i>kleśakaṣāya</i>)	impurity of desire	the affliction turbidity
众生浊	the deterioration of the living beings	the defilement of the beings (<i>sattvakaṣāya</i>)	impurity of living beings	the living beings turbidity
见浊	wrong views	the defilement of views (<i>dṛṣṭikaṣāya</i>)	impurity of view	the view turbidity
命浊	the shortening of lives	the defilement of the life-span (<i>āyukaṣāya</i>)	impurity of life span	the life turbidity
垢	illusions	the stains	defilements	impurities
不善根	roots of evil	unwholesome roots	roots that are not good	unwholesome roots
不信(p.73)	not believe	not believe	fail to believe (p.33)	not believe (p.427)
决了	understand	decisive instruction (p.32)	decisive understanding	thorough understanding
我慢(p.77)	arrogant (p.31)	with pride	full of self- esteem	arrogant (p.428)
福德(p.78)	merits and virtues	merit	merit and virtue	blessings and virtue (p.430)
无量	immeasurable	incalculable	countless (p.34)	limitless (p.431)

先世	previously	in their former incarnations	in previous existences	from former lives
业	karmas	deeds	deeds	karma
修多罗	sūtras	<i>sūtras</i> [sermons] (p.33)	sutras	Sutras
伽陀	gāthās	gāthās	verses	gathas
本事	stories of the previous lives of their disciples	former matters (<i>itivṛttaka</i>)	stories of the previous lives of disciples	past events
本生	stories of the previous lives of Buddhas	former lives (<i>jātaka</i>)	stories of the previous lives of the Buddha	former lives
祈夜	geyas	<i>geye</i> [verses repeating the prose]	passages of poetry	<i>geyas</i>
优波提舍经	upadeśas	<i>upadeśa</i> [dialogue] scriptures	discourses	the <i>upadesha</i> texts
钝根	dull people (p.32)	dull faculties	those of dull capacities	dull-rooted ones
小法	the teachings of the Lesser Vehicle	lesser dharmas	a little law	lesser dharmas
决定	definitely	definitively	decisively	/
九部法	sutras of the nine elements	nine divisions (有脚注)	nine devices	the nine divisions
来世(p.79)	in your future lives	in a future age	in a future existence (p.35)	in the future (p.432)
念佛	thinking of me	are mindful of the	think of the	recollect the

		Buddha (p.34)	Buddha	Buddha
一乘法	the One Vehicle	the Dharma of only One Vehicle	the Law of the one vehicle	the Dharma of One Vehicle (p.436)
名字	names [of vehicles]	names and words	names and terms	appellations
小乘	the Lesser Vehicle	the Lesser Vehicle	a lesser vehicle	the small vehicle
实相印 (p.80)	the emblem of truth, that is, the reality of all things (p.34)	the seal of reality-marks (有注释) (p.35)	the emblem of the reality of things (p.36)	the Seal of the Real Mark (p.440)
誓愿	vowed	a vow	a vow	a vow
五欲	the five desires	the five desires	the five desires	the five desires (p.448)
三恶道	the three evil regions	the three evil destinies (有脚注)	the three evil paths	the three evil paths
轮回	through their consecutive previous existences	spun like wheels	revolving wheel-like	...turn on the wheel
逼迫	are troubled	were attacked	are troubled and beset	are oppressed
邪见	wrong views	wrong views	mistaken views (p.37)	deviant views
稠林	thick forests	the luxuriant forest	the dense forest	the dense forest
有	exist	existence	what exists	of existence
依止	are attached to	relying on (p.36)	cling to	dependent on

虚妄法	unreal things	vain and arbitrary dharmas	false and empty doctrines	illusory dharmas
矜高	self-conceited (p.35)	...arrogance are lofty	puffed up with self-importance	... brag of their loftiness
不实	insincere	insincere	insincere	insincere (p.449)
一乘道 (p.81)	the teaching of the One Vehicle	the Way of the One Vehicle	the single vehicle way	the Dharmas of One Vehicle (p.459)
大圣主	Great Saintly Masters (p.36)	the Chiefs of the Great Saints	great sage lords (p.38)	Great Sagely Lords (p.466)
第一义	the highest truth	the Prime Meaning	the highest truth	the foremost principle
布施	alms giving	dispensed gifts (p.38)	presented alms	giving
持戒	observing the precepts	kept the discipline	kept the precepts	morality
玫瑰(p.82)	ruby	gems of carnelian (mei kuei) (有脚注)	carnelian	rose quartz (p.468)
沉水	aloes (p.37)	aloeswood	aloes	aloeswood
木槿	agalloch??	hovenia	hovenia	hovenia
旷野	the wilderness	open fields	the broad field (p.39)	the barren wastes
佛塔	the stupa of the Buddha	Buddha-shrines	a Buddha tower	a stupa
七宝	the seven treasures	the seven jewels (p.39)	the seven kinds of gems	the seven gems (p.470)
百福庄严相	adorned with his physical marks, each mark	adorning them with the marks of hundredfold merit	endowing them with the characteristics of	adorned with the marks of their hundreds of

	representing one hundred merits		hundredfold merit	blessings (p.471)
功德	merits	merit	merit	merit and virtue (p.472)
华香	flowers, incense (p.38)	flowered and perfumed	flowers, incense	flowers, incense (p.473)
幡盖	streamers, and canopies	banners and canopies	banners or canopies	banners, or canopies
妙音(p.83)	the wonderful sounds	fine sounds (p.40)	wonderful notes (p.40)	wondrous sounds
散乱	without concentrating	distracted thought	confused and distracted	scattered minds (p.474)
礼拜	bowed to the image of the Buddha	prostrate themselves ceremoniously	bow or perform obeisance	bowed in worship
南无佛	Namo Buddhāya	<i>Namo Buddhāya</i> [Homage to the Buddha]	Hail to the Buddha	Namo Buddha
无漏智	wisdom-without-āsravas(p.39)	knowledge free of outflows (p.41)	wisdom which is free of outflows (p.41)	non-outflow wisdom (p.482)
本誓愿	vows at the outset	former vow	the original vow	have made this vow (p.486)
法门(p.84)	teachings	gateways to the Dharma	doctrines	Dharma-doors
一乘	One Vehicle	the One Vehicle	the single vehicle	One Vehicle
佛种	the seed of Buddhahood	the Buddha-seed	the seeds of Buddhahood	the Buddha-seed
法住	the abode of the	the endurance of	phenomena are	this Dharma abides

	Law	the dharmas	part of	
法位	the position of the Law	the secure position of the dharmas	an abiding Law	in the Dharma's position
常住	permanently as it is	ever abiding	are constantly abiding	dwelling forever
牦牛	yak (p.40)	a long-tailed ox (p.42)	a yak (p.42)	a yak (p.490)
大势(p.85)	has great power	of great might	with his great might	mighty
梵王	King Brahman (p.41)	the Brahmā kings (p.43)	the Brahma kings	the Brahma Heaven Kings (p.494)
天帝释	the Heavenly- King Śakra	the chiefs of the gods, the Śakras	the heavenly king Shakra	the God Shakra
护世四天王	the four heavenly world-guardian kings	the four god kings who protect the world	the Four Heavenly Kings who guard the world	the Four World- Protection God Kings
转法轮	turn the wheel of the Law	turn the Dharma- wheel	turn the wheel of the Law (p.43)	turn the Dharma Wheel (p.495)
佛乘	the Buddha- Vehicle	the Buddha Vehicle	the Buddha vehicle	the Buddha Vehicle
没在	are too much enmeshed in	sunk in	sunk in	sunk in
释迦文	Śākyamuni (p.42)	Śākyamuni	Shakyamuni	Shakyamuni (p.497)
圣师子 (p.86)	the Lion-Like Saints	the Saintly Lions' ... (p.44)	saintly lions	the Sagely Lions' (p.499)
浊恶世	the defiled world	a defiled and evil	this impure and	a turbid, evil world

		world	evil world (p.44)	
波罗奈	Vārāṇasī	Vārāṇasī	Varanasi	Varanasi
诸法寂灭相	the state of tranquil extinction of all things	the quiet and extinct marks of the dharmas	the marks of tranquil extinction borne by all phenomena	the still and extinct mark of all dharmas
五比丘	the five bhikṣus	five bhikṣus	the five ascetics	the five Bhikshus
久远劫	the past innumerable kalpas (p.43)	remote kalpas	infinite kalpas in the past	remote aeons (p.503)
着相	are attached to the appearances of things	cling ... to signs (p.45)	are attached to appearances	attached to marks
憍慢	arrogant	proudly	proud and overbearing	the arrogant
疑网(p.87)	the mesh of doubts	the network of their doubts	entanglements of doubt (p.45)	the network of their doubts
三世	in the past, present, and future	the three ages	the three existences	the three periods of time (p.507)
仪式	manner	the manner	fashion	in such a manner
无分别法	the Law beyond comprehension	a Dharma without distinctions	a Law that is without distinctions	the undiscriminated Dharma
悬远	seldom (p.44)	at remote intervals	far apart	rarely
值遇	meet	to encounter them	encounter	hard to meet
优曇华	an udumbara-	the udumbara	the udumbara-	the udumbara

	flower	flower	flower	flower
秘要	the secret lore	the secret essential (p.46)	the secret crux	the secret essence (p.509)
恶世	the evil world	the age	this evil world (p.46)	the evil world (p.510)
恶道(p.88)	the evil regions (p.45)	evil destinies	the evil path	the evil paths
惭愧	are ashamed of themselves	disgrace	a sense of shame	with shame

附录 2

英文全译本在 3 个及以上的汉文佛典信息

	经号	名称	数目
1.	T08n0250 (T08n0251, T08n0252, T08n0253, T08n0254, T08n0255, T08n0256, T08n0257)	摩诃般若波罗密大明咒经	9
2.	T12n0366 (T12n0367)	阿弥陀经	9
3.	T09n0262 (T09n0263, T09n0264, T09n0265)	妙法莲华经	8
4.	T08n0235(T08n0236, T08n0237, T08n0238, T08n0239)	金刚般若波罗蜜经	8
5.	T12n0365	观无量寿佛经	8
6.	T17n0784	四十二章经	7
7.	T48n2008	六祖大师法宝坛经	7
8.	T12n0360: (T11n0310(5), T12n0361, T12n0362, T12n0363, T12n0364)	无量寿经	7
9.	T77n2428	即身成佛义	7
10.	T13n0412	地藏菩萨本愿经	6
11.	T14n0474: (T14n0475, T14n0476)	维摩诘经	6
12.	T13n0389	佛垂般涅槃略说教诫经	6
13.	T32n1666(T32n1667)	大乘起信论	5
14.	T17n0842	大方广圆觉修多罗了义经	5
15.	T46n1915	小止观	5
16.	T26n1524	无量寿经优波提舍	5
17.	T77n2430	畔字义	4
18.	T08n0243	大乐金刚不空真实三么	4

		耶经	
19.	T82n2585	传光录	4
20.	T16n0684	父母恩难报经	4
21.	T77n2429	声字实相义	4
22.	T09n0278-31 (T10n0279 (36), T10n0293 (fasc. 40), T10n0296, T10n0297)	普贤菩萨行品	4
23.	T82n2582	正法眼藏	4
24.	T47n1985	镇州临济慧照禅师语录	4
25.	T48n2005	无门关	4
26.	T14n0449: (T14n0450, T14n0451, T21n1331 (12))	药师如来本愿经	4
27.	T82n2581	学道用心集	3
28.	T77n2427	辩显密二教论	3
29.	T45n1886	原人论	3
30.	T12n0353	胜鬘师子吼一乘大方便方广经	3
31.	T83n2646	显净土真实教行证文类	3
32.	T17n0779	八大人觉经	3
33.	T82n2583	永平元和尚颂古	3
34.	T09n0276	无量义经	3
35.	T54n2144	大秦景教流行中国碑颂	3
36.	T15n0600	十善业道经	3
37.	T09n0277	观普贤菩萨行法经	3
38.	T48n2014	永嘉证道歌	3
39.	T31n1586(T31n1587)	唯识三十论颂	3
40.	T50n2047	龙树菩萨传	3
41.	T32n1665	金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论	3
42.	T51n2087	大唐西域记	3

43.	T16n0685	孟兰盆经	3
44.	T54n2142	序听迷诗所经	3
45.	T54n2143	景教三教蒙度赞	3
46.	T84n2688	立正安国论	3

附录 3

英译总数和全译数在 3 个及以上的译者信息表

	英译总数 3 个及以上的译者		全译总数 3 个及以上的译者	
	译者	数目	译者	数目
1.	Rulu 如露	48	Rulu 如露	40
2.	Anālayo	36	Hirota, Dennis et al.	18
3.	Hirota, Dennis et al.	18	Giebel, Rolf W.	12
4.	Beal, Samuel	15	Yamamoto, Chikyō	12
5.	Salguero, C. Pierce	14	Willemen, Charles	11
6.	Giebel, Rolf W.	14	Watson, Burton	9
7.	Swanson, Paul L.	12	Luk, Charles	9
8.	Yamamoto, Chikyō	12	Salguero, C. Pierce	9
9.	Willemen, Charles	11	Beal, Samuel	8
10.	Paul, Diana Y.	10	Buswell, Robert E., Jr.	8
11.	Watson, Burton	9	Cleary, Jonathan C.	7
12.	Hakeda, Yoshito S.	9	Li, Rongxi	7
13.	Luk, Charles	9	Inagaki, Hisao	7
14.	Inagaki, Hisao	8	McRae, John R.	6
15.	Buswell, Robert E., Jr.	8	BTTS	5
16.	Li, Rongxi	8	Sastri, N. Aiyaswami	5
17.	Cook, Francis H.	7	Cook, Francis H.	5
18.	Cleary, Thomas	7	Cleary, Thomas	5
19.	Cleary, Jonathan C.	7	Suzuki, D. T.	5
20.	Muller, A. Charles	6	Muller, A. Charles	5
21.	Suzuki, D. T.	6	?	4
22.	BTTS	6	Keenan, John P.	4
23.	Keenan, John P.	6	Blofeld, John	4

24.	Bingenheimer, Marcus	6	Bagchi, Prabodh Chandra	4
25.	?	6	Takagi, Shingen; Dreitlein, Thomas Eijō	4
26.	Liebenthal, Walter	6	Yifa 释依法; Peter M. Romaskiewicz	4
27.	McRae, John R.	6	Murano, Senchū	4
28.	Silk, Jonathan	5	Paul, Diana Y.	4
29.	Sastri, N. Aiyaswami	5	White, Kenneth R.	3
30.	Takagi, Shingen; Dreitlein, Thomas Eijō	5	Takakusu, Junjirō	3
31.	Blofeld, John	5	Swanson, Paul L.	3
32.	Stevenson, Daniel B.	5	Wong Mou Lam 黄茂林	3
33.	Wong Mou Lam 黄茂林	4	Tucci, Giuseppe	3
34.	Tucci, Giuseppe	4	Bhikkhu Saddhaloka	3
35.	Takakusu, Junjirō	4	Kiyota, Minoru	3
36.	Bagchi, Prabodh Chandra	4	Zhiru	3
37.	Bhikkhu Saddhaloka	4	Orzech, Charles D.; Sanford, James H.	3
38.	Yifa 释依法; Peter M. Romaskiewicz	4	Saeki, (Peter) Yoshiro 佐伯好郎	3
39.	Zürcher, Erik	4	Translating Institute in Kōyasan University	3
40.	Kiyota, Minoru	4	Moule, Arthur Christopher	3
41.	Murano, Senchū	4	Guang Xing	3
42.	Charles Orzech	3	Liebenthal, Walter	3
43.	Moule, Arthur Christopher	3	Lye, Hun Yeow	3
44.	Wright, Arthur	3	Shih, Heng-ching	3
45.	Robinson, Richard H.	3	Honpa Hongwanji Mission of Hawaii	3

46.	Translating Institute in Kōyasan University	3	Red Pine	3
47.	Boucher, Daniel	3	Hurvitz, Leon	3
48.	Orzech, Charles D.; Sanford, James H.	3	Reeves, Gene	3
49.	Saeki, (Peter) Yoshio 佐伯 好郎	3	Matsuyama, Matsutaro 松 山松太郎	3
50.	Reeves, Gene	3	/	
51.	Honpa Hongwanji Mission of Hawaii	3		
52.	Link, Arthur E.	3		
53.	Hurvitz, Leon	3		
54.	Cole, Alan	3		
55.	Shih, Heng-ching	3		
56.	White, Kenneth R.	3		
57.	Yokoi, Yūhō (横井, 雄峯)	3		
58.	Guang Xing	3		
59.	Zhiru	3		
60.	Red Pine	3		
61.	Matsuyama, Matsutaro 松 山松太郎	3		
62.	Greene, Eric Matthew	3		
63.	Lye, Hun Yeow	3		
64.	MacQueen, Graeme	3		
65. 总和	440		288	
66. 占比	占译本总数 55.5%		占全译本总数 53.6%	

在读期间科研成果

Pan, Lifei. “Traditional Chinese Translation Discourses in Translation of Buddhist Texts - A Case Study on the Śūraṅgama Sūtra”. *Cultural and Religious Studies*, 2019, 7(8): 433–445.

Pan, Lifei. “On Term Translation of English Śūraṅgama Sūtra from Chinese Version: with a Perspective of Traditional Chinese Translation Discourses”. *2nd World Conference of Chinese Studies & 17th Intl. Conference on the Premodern Chinese Novel & Drama Conference Proceedings*. Ed. Martin Woesler. Academic Press of the USA/ European University Press, 2018: 82–92.

声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得四川大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做出的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

本学位论文成果是本人在四川大学读书期间在导师指导下取得的，论文成果归四川大学所有，特此声明。

博士研究生：

指导教师：

致谢

2019年5月31日我在备忘录上写下一句话：“等我大论文写完的时候，放贝交五第四乐章！”孤影冷径荆棘满，月起云破金光开！贝多芬第五交响曲《命运》第四乐章，驾临之时已到。

读博的日子有一种别样的快乐。这段学习生涯是我实现学术理想的重要阶梯，让我认识到做学术的艰辛与不易，但正因为如此，通过学术研究探索人生与智慧，发掘真知更显难能可贵。读博的过程让我尝到了独立、自由思考的快乐，这种快乐伴随着在思想空间探索未知事物的惊喜与满足感，能让我在摒除尘世一切烦恼的同时，窥见另一个美妙的境界。这种拓开眼界和开发智慧的体验将成为我追求学术的主要动力。在博士学习的几年里，我的收获太多，常常心怀感恩，尤其感谢在这一路上陪伴我的良师益友与家人。

首先要感谢我的导师段峰教授。段老师学识丰厚、谦和慈祥，是我硕博两个重要学习阶段的导师，在他的熏陶下，我逐步走向了学术的道路。读博期间段老师给与了我大力支持。我的博士论文选题即佛典的英译研究属于极为小众的选题方向，研究也有相当的难度。但幸而有段老师的支持，我能将选题进行下去，并得到了段老师十分中肯而细致的建议。也有幸通过段老师的推荐与支持，我在博士学习第二年依托四川大学欧洲研究中心的项目获得了国家留学基金委的资助，到比利时根特大学中文系和佛学研究中心学习。在根特大学的一年不仅为我的博士论文写作提供了丰富的材料与良好的平台，也为我拓展视野，提升学术能力与发掘自我提供了良好的机会。除此之外，段老师还鼓励并带领博士生积极参与各类学术活动，丰富砺炼学术经历等等。如此种种收获，都离不开段老师的鼓励与支持。

其次要感谢我在根特大学的外导巴得胜（Bart Dessein）教授。巴老师同样学识广博、平易近人，在我博二之初选择具体研究对象犹疑不定时，依据他的推荐，我很快决定了要研究的佛典文本，开始收集相关资料。在之后几年的博士论文写作过程中，以及在各种学术活动的参与过程中，同样得到了巴老师的持续支持。在成为联合培养博士生后，我体会到了两种不同的博士培养模式，得到了两位在各自领域中非常优秀的导师的耐心指导，这让我觉得倍感幸运。没有两位导师的共同指导与支持，我不可能完成博士论文。翻译研究这门

学科具有鲜明的跨学科性质，“联合培养”良好地促进了我所做的佛典翻译研究中的“跨领域”的实现，为我的研究提供源源不断的学术资源支持，也正因此，这段博士生生涯让我倍感珍惜。

此外，还要感谢在读博期间为我传道授业解惑的老师们，他们是学生们的护航者，是学术的传承人，通过授课或者其他交流让我的思想得到了滋养。他们是四川大学外国语学院的曹明伦教授、任文教授、石坚教授、王晓璐教授、叶英教授、王欣教授、刘利民教授、金学勤教授，欧研中心的李竹渝教授，道教与宗教文化研究所的哈磊教授；根特大学的 Ann Heirman 教授、Christoph Anderl 教授。另外辛岛静志教授、Christian Wittern 教授、James Benn 教授、John Kieschnick 教授、方仪力副教授曾为我解答过研究中的疑惑，也一并感谢。前辈们的指引、帮助、支持，让我在追求学术志向的路上倍感温暖，也让我在遇到困难时，能够勇往直前。除了老师们，我还要感谢一路上伴我走过的2016 级的博士同学们、段老师门下的各位互相帮助扶持的师兄姐妹们、在根特大学学习期间的各位暖心友爱的同事，以及读博期间通过各种课堂、学术讲座、会议、交流项目相识的各位有志之士。感谢有这么多优秀的人共同筑造出了一个良好的学术交流环境，让我的学术理想有了成长的平台。

最后要感谢我的家人。感谢我的爱人孔镜达引领我对佛教文化产生了兴趣，并随之我开始了佛典的翻译研究，也同样感激他为我营造了良好的氛围，鼓励支持我追求学术事业，愿我们继续保持对人类精彩文化的共同热爱。感谢两对父母在我读博期间给与的物质与精神支持，对我在陪伴上的疏忽表示歉意。家庭将始终是我学业和生活最坚实的后盾。

想留几句话给未来的自己：死亡终究会锤平每个人的肉身，但理智与思想能从有限的生命中超拔出无限的体验，请在这向死而生的生命之中，做个灵魂有趣的可人儿。无论未来人生路途中有何种起落，请记住，正因为生命充斥着恼人的衰败异灭，它才能回旋迸发出极致而浓重的精彩。要知道人类历史长河中各个曾经点亮了世界的头脑，都是百炼成钢的勇士。所以，无论荣辱，等闲视之，好好享受生命的每个过程。